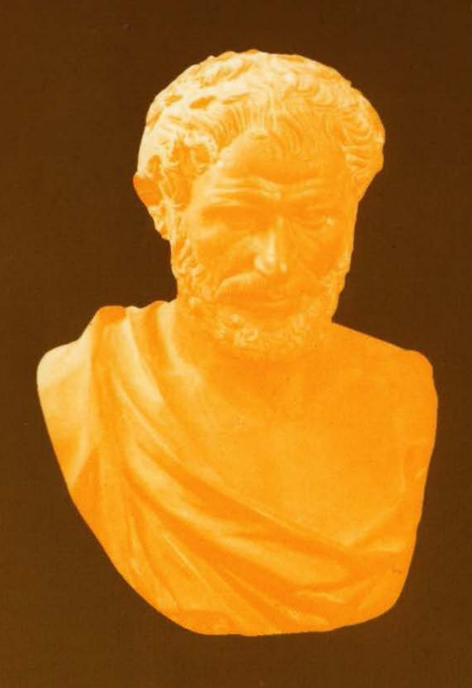
SAPIENTIA RERUM

SERIE DE MANUALES DE FILOSOFÍA

Antropología filosófica

Gabriel Amengual



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

Antropología filosófica

SAPIENTIA RERUM

Serie de Manuales de Filosofía

PLAN GENERAL DE LA SERIE

1. *Ética,* L. Rodríguez Duplá (publicado)
2. *Metafísica*
3. *Estética*
4. *Antropología filosófica,* G. Amengual (publicado)
5. *Teoría del conocimiento*
6. *Filosofía de la naturaleza*
7. *Filosofía de la religión*
8. *Filosofía política*
9. *Historia de la Filosofía antigua*
10. *Historia de la Filosofía medieval,* J. A. Merino (publicado)
11. *Historia de la Filosofía moderna*
12. *Historia de la Filosofía contemporánea,* A. Pintor (publicado)
13. *Lógica*

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

POR
GABRIEL AMENGUAL

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2007

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (18-IX-2007)

Ilustración de portada: Aristóteles (384-322 a.C.)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2007
Depósito legal: M. 51.004-2007
ISBN: 978-84-7914-914-7
Impreso en España. Printed in Spain

Andan por ahí
montones de cosas formidables,
pero ninguna más formidable
que el hombre.

(SÓFOCLES, *Antígona,* v. 333s)

He ahí al hombre
(Jn 19,5)

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Págs.

Págs.

PARTE TERCERA

LÍMITE

Págs.

PRÓLOGO

La Antropología filosófica está viviendo unos momentos de alta coyuntura, impulsada por los vientos favorables y a la vez provocadores de la bioética, los avances de la biología, la genética, la neurofisiología, especialmente en la investigación del cerebro, así como la paleontología y la etología. Unas circunstancias semejantes ocasionaron su nacimiento, en la década de 1920, aunque también otras, más existenciales (década de 1960), hicieron lo suyo para auparla. Se trata de conocimientos y de cuestiones que plantean siempre de nuevo la pregunta sobre el ser del hombre. De hecho, sean cuales fueran las circunstancias, la reflexión sobre el hombre es uno de estos ámbitos de conocimiento fundamentales para otras disciplinas, como pueden ser la ética y la política, la sociología y la economía, la psicología y la religión.

Por mucha conciencia que se tenga de los problemas que se plantean hoy, de un manual no puede esperarse la discusión de las cuestiones que actualmente están en estudio, ni siquiera de las que se encuentran sobre la mesa de redacción de los medios de comunicación, sino algo más elemental: los conceptos y los planteamientos básicos para su comprensión y enfoque. De esta manera, más indirecta, puede incluso hacer su aportación a la comprensión de las cuestiones actuales, sin que ellas sean su objeto propio.

Otro escollo que debe afrontar cualquier Antropología filosófica es la función enciclopédica que a veces se le asigna. Y la cosa viene de lejos. En efecto, tal como de manera paradigmática ya formulara Kant, todas las cuestiones filosóficas: qué puedo saber (metafísica), qué debo hacer (ética), qué me es permitido esperar (religión) confluyen y remiten a la pregunta qué es el hombre, la Antropología. De hecho, la Antropología filosófica colinda con todas las disciplinas filosóficas, desde la metafísica hasta la ética, de la teoría del conocimiento a la filosofía de la historia, de la estética a la filosofía de la religión. Las cuestiones básicas de todas estas disciplinas arraigan en una disposición del hombre: la ética en su anhelo de bien, la teoría del conocimiento en el de verdad, la estética en el de belleza, la religión en su anhelo de absoluto. De ahí la pretensión con que a veces se ha presentado la misma Antropología como nueva metafísica o como enfoque y organización enciclopédica de los saberes filosóficos. Pero dicha pretensión de ultimidad o de totalidad desvirtúa la filosofía y la Antropología filosófica misma. A pesar de la radicación antropológica de cualquier cuestión, cabe no olvidar que el

hombre no es el fundamento último, sino que él mismo se debe a otros y remite a otros: al ser, el bien, la verdad, Dios, de modo que él mismo ha de ser entendido desde estos otros planteamientos; y, por otra parte, que dichas cuestiones son tratadas en sus respectivas disciplinas filosóficas.

Estas dos salvedades liberan de un peso agobiante, consistente en tener que decir la última palabra: sobre las últimas cuestiones y sobre el último fundamento. De hecho, tal tarea sería, además de inadecuada, imposible. Por tanto, sin sustraerse lo más mínimo a la responsabilidad que le corresponde, la Antropología filosófica se mueve en su nivel propio de reflexión filosófica que hace de puente entre las ciencias humanas y la filosofía.

Encuadrado el enfoque y el contenido de esta Antropología filosófica, no me queda más que expresar algunos agradecimientos, gracias a los cuales se ha podido llevar a cabo la tarea. En primer lugar hay que mencionar a la Universidad de las Islas Baleares y a su Departamento de Filosofía que proporcionan el marco del trabajo y la concesión de un año sabático en el que se llevó a cabo la redacción. Especialmente quiero mencionar a los estudiantes de la Universidad y del Centro de Estudios Teológicos que han sido los primeros destinatarios de estas reflexiones, por su atención, su paciencia, sus preguntas. En el año sabático me acogió la Universidad Westfálica de Münster (Alemania) y su Seminario de Filosofía, en concreto el prof. L. Siep, así como el prof. K. Bayertz. En Alemania me ofrecieron una espléndida hospitalidad las Religiosas Franciscanas de St. Mauritz; los compañeros de residencia contribuyeron a hacer la estancia agradable. Los culpables de que me embarcara en el proyecto de escribir una Antropología filosófica fueron Miguel García-Baró y Leonardo Rodríguez Duplá, ellos depositaron en mí una confianza que durante tiempo me ha pesado como una losa, aunque ahora la agradezco. Algunos amigos se tomaron la inmensa tarea de leer el manuscrito y de hacerme indicaciones de toda clase: José Luis Rodríguez Molinero, Joan Andreu, Antoni Riutort, Bartomeu Prohens, Ramón Lladó. A todos ellos y a cuantos de mil maneras han contribuido con su amistad y su aliento, mi más cordial agradecimiento.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Manuales

BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (Bilbao 1999).
CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica* (Madrid 1988).
CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona 1980).
GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica* (Salamanca 1976).
HAEFFNER, G., *Antropología filosófica* (Barcelona 1986).
MONDIN, B., *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica* (Milán [7]1993).

2. Diccionarios

BRUGGER, W., *Diccionario de Filosofía* (Barcelona 1975).
FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía,* 4 vols. (Madrid 1980).
KRINGS, H. - BAUMGARTNER, H. M. - WILD, Ch. (eds.), *Conceptos fundamentales de Filosofía,* 3 vols. (Barcelona 1978).
RITTER, J. y otros (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 13 vols. (Basilea-Stuttgart 1971-2007).

3. Textos

AGUSTÍN (SAN), *Confesiones,* en *Obras de S. Agustín,* II (Madrid 1955).
— *La ciudad de Dios,* en ibíd., XVI-XVII (Madrid [6]2007-1978).
— *La Trinidad,* en ibíd., V (Madrid [5]2006).
ARISTÓTELES, *Acerca del alma.* Trad. T. Calvo (Madrid 1978).
— *Ética nicomáquea. Ética Eudemia.* Trad. J. Palli Bonet (Madrid 1985).
— *Política.* Trad. de J. Marías y M. Araujo (Madrid 1989); Ed. de C. García Gual y A. Pérez García (Madrid 1977).
— *Retórica.* Trad. Q. Racionero (Madrid 1990).
DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (Barcelona 1972).
— *Meditaciones metafísicas.* Trad. de V. Peña (Madrid 1977).
FREUD, S., *Obras completas,* 3 vols. (Madrid [3]1973s).
HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid 1997).
— *Fenomenología del espíritu* (México 1971).
— *La razón en la historia* (Madrid 1972).
— *Principios de la filosofía del derecho* (Buenos Aires 1975).

HEIDEGGER, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (Barcelona 1983).
— *Kant y el problema de la metafísica* (México 1993).
— *Introducción a la Metafísica* (Barcelona 1993).
— *Ser y tiempo* (Madrid 2003).
HERDER, J. G., *Obra selecta* (Madrid 1982).
HORKHEIMER, M. - ADORNO, Th. W., *Dialéctica de la ilustración* (Madrid 1994).
HUMBOLDT, W., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (Barcelona 1990).
HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana,* 2 vols. (Madrid 1977).
HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas* (Barcelona 1991).
— *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Madrid 2002).
— *Meditaciones cartesianas* (Madrid 1979).
JASPERS, K., *El problema de la culpa* (Barcelona 1998).
KANT, I., *Antropología. En sentido pragmático* (Madrid 1991).
— *Crítica de la razón pura.* Trad. de P. Ribas (Madrid 1978).
— *Crítica de la razón práctica* (Madrid 1975).
— *Crítica del Juicio* (Madrid 1977).
— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid 1977).
— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (Madrid 1987).
— *La metafísica de las costumbres* (Madrid 1989).
— *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 1981).
KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia* (Obras y papeles de Sören Kierkegaard 6; Madrid 1965).
— *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (Obras y papeles de Sören Kierkegaard 7; Madrid 1969).
KIRK, G. S. - RAVEN, J. (eds.), *Filósofos presocráticos, Los,* 3 vols. (Madrid 1978).
LÉVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca 1987).
— *Totalidad e infinito* (Salamanca [2]1987).
LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano,* 2 vols. (Madrid 1980).
MARCEL, G., *De la negación a la invocación,* en *Obras selectas,* II (Madrid 2004) 7-263.
— *L'homme problématique* (París [2]1968).
MARX, K., *El capital,* I (México 1975).
— *Manuscritos. Economía y filosofía* (Madrid 1970).
MARX, K. - ENGELS, F., *La ideología alemana* (Montevideo-Barcelona 1970).
MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad* (Buenos Aires [3]1973).
MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción* (Barcelona 1975).
— *La estructura del comportamiento* (Buenos Aires 1976).
MOUNIER, E., *Obras completas,* 4 vols. (Salamanca 1988-1993).
NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral* (Madrid 1981).

— *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Ed. de G. Colli y M. Montinari (Múnich 1980).
ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas,* 12 vols. (Madrid 1983).
PASCAL, B., *Obras* (Madrid 1981).
PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del hombre* (Madrid 1984).
PLATÓN, *Diálogos,* 9 vols. (Madrid 1981ss).
PLESSNER, H., *Gesammelte Schriften.* VIII: *Conditio humana* (Fráncfort M. 1983).
— *La risa y el llanto* (Madrid 1960).
SARTRE, J. P., «El existencialismo es un humanismo», en J. P. SARTRE - M. HEIDEGGER, *El existencialismo es un humanismo. Carta sobre el humanismo* (Buenos Aires 1972) 9-61.
— *El ser y la nada. Ensayo de antología fenomenológica* (Buenos Aires [5]1979).
SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires [16]1981).
— *Esencia y formas de la simpatía* (Salamanca 2005).
— *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (Madrid 2001).
— *Gesammelte Werke,* 13 vols. (Berna-Múnich [5]1968).
— *Gramática de los sentimientos* (Barcelona 2003); es una parte de la *Ética.*
— *La idea del hombre y la historia* (Buenos Aires 1974).
— *Muerte y supervivencia* (Buenos Aires 1979).
SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid 2000).
TOMÁS DE AQUINO (SANTO), *Opúsculos y cuestiones selectas.* Ed. bilingüe, coord. A. Osuna Fernández-Largo, I-II (Madrid 2002-2003).
— *Suma de teología.* Ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, 5 vols. (Madrid 1988ss).
WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid [7]1997).
ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid 1989).
— *Sobre el hombre* (Madrid 1986).
— *Tres dimensiones del ser humano, individual, social, histórica* (Madrid 2006).

4. **Bibliografía secundaria**

ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura* (Madrid 2006).
— *Teoría de la historicidad* (en prensa).
AMENGUAL, G. (ed.), «El sentimiento moral en Hegel»: *Taula. Quaderns de pensament* 17-18 (1992) 27-44.
— *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel* (Madrid 1989).
— *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel* (Madrid 2001).
— *Modernidad y crisis del sujeto* (Madrid 1998).
— *Presencia elusiva* (Madrid 1996).
ARENDT, H., *La condición humana* (Barcelona 1974).
ARMENDÁRIZ, L. M., *¿Pueden coexistir Dios y el mal?* (Bilbao 1999).
AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre* (Madrid 1985).

BENNÀSSAR, B., *Turismo y pastoral* (Barcelona 1966).
BERGER P. L. - LUCKMANN, Th., *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires 1978).
BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid 1988).
BIERI, P., *El oficio de ser libre* (Barcelona 2002).
BODEI, R., *Geometría de las pasiones* (México 1995).
BÜHLER, K., *Teoría del lenguaje* (Madrid 1979).
CARBONELL, E., y otros, *Sapiens. El largo camino de los homínidos hacia la inteligencia* (Barcelona 2000).
COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* III (Barcelona 1990).
CONDRAU, G. - BÖCKLE, F., «Culpa y pecado», en AA.VV., *Fe cristiana y sociedad moderna,* XII (Madrid 1986) 109-158.
CONILL, J. (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural* (Valencia 2002).
CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía* (Madrid 1999).
COSERIU, E., *El hombre y su lenguaje* (Madrid 1977).
DERRIDA, J., *Foi et Savoir.* Suivi de *Le Siècle et le Pardon* (París 2000).
DURAND, G., *La imaginación simbólica* (Buenos Aires 1971).
ELIADE, M., *El mito del eterno retorno* (Madrid 1994).
— *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona 1992).
ERIKSON, E. H., *Identity and Life Cycle* (Nueva York 1960).
FORTE, B., *Teología de la historia* (Salamanca 1995).
FOUCAULT, M., *Les mots et les choses* (París 1966).
FRANKFURT, H. G., *La importancia de lo que nos preocupa* (Buenos Aires 2006).
GARCÍA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea* (Barcelona 1982).
GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (Madrid 1999).
GEHLEN, A., *Antropología filosófica* (Barcelona 1993).
— *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (Salamanca 1980).
GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo* (Barcelona ³2000).
GIL, T., «La antropología hermenéutica de Charles Taylor»: *Concilium* 285 (2000) 63-73.
GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental* (Madrid 1969).
GRESCHAKE, G., «Muerte y resurrección», en AA.VV., *Fe cristiana y sociedad moderna,* V (Madrid 1985) 89-176.
GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, A., «De Platón a Searle: una aproximación actual al problema alma-cuerpo (I)»: *Scriptorium Victoriense* 45 (1998) 471-504.
HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols. (Madrid 1987).
— *Textos y contextos* (Barcelona 2001).
HARRIS, M., *Introducción a la antropología general* (Madrid 1981).
HÖFFE, O., «Philosophische Handlungstheorie als Ethik», en H. POSER (dir.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorie* (Friburgo-Múnich 1982) 232-261.
HUIZINGA, J., *Homo ludens* (Madrid 1972).
JONAS, H., *El principio de la responsabilidad* (Barcelona 1994).

KAHN, J. S. (ed.), *El concepto de cultura: textos fundamentales* (Barcelona 1975).
KENNY, A., *La metafísica de la mente* (Barcelona 2000).
KWANT, R. C., *Filosofía del trabajo* (Buenos Aires 1967).
LADARIA FERRER, L. F., «Persona y relación en el *De Trinitate* de San Agustín»: *Miscelánea Comillas* 30 (1972) 245-291.
LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano* (Madrid 1991).
— *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid 1989).
— *Idea del hombre* (Barcelona 1997).
LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa* (Madrid 1995).
LANDGREBE, L., *El camino de la fenomenología* (Buenos Aires 1968).
LÖWITH, K., *El sentido de la historia* (Madrid 1973).
LUKES, S., *El individualismo* (Barcelona 1975).
MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura* (Barcelona 1981).
MARTINET, A., *Elementos de lingüística general* (Madrid 1970).
METZ, J. B., «Libertad», en *Conceptos fundamentales de Teología,* II (Madrid 1966) 520-533.
MIRANDA, J. P., «La antropología política de Helmuth Plessner y la cuestión de la esencia humana»: *Pensamiento* 38 (1982) 401-424.
MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana* (Madrid 2006).
NABERT, J., *Ensayo sobre el mal* (Madrid 1997).
NUSSBAUM, M. C., *La terapia del deseo* (Barcelona 2003).
PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca 1993).
— *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica* (Barcelona 1976).
PAREDES MARTÍN, M.ª C., «Cuerpo y sujeto humano»: *Daimon. Revista de Filosofía* 18 (1999) 41-56.
PIEPER, J., «Amor», en ÍD., *Las virtudes fundamentales* (Madrid 2000) 415-551.
— «Ocio y culto», en ÍD., *El ocio y la vida intelectual* (Madrid 1983) 9-76.
PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler* (Madrid 1978).
— «Metafísica. Historia. Antropología. Sobre el fundamento de la antropología filosófica»: *Pensamiento* 41 (1985) 3-36.
RAHNER, H., *El hombre lúdico* (Valencia 2002).
RAHNER, K., *El sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1969).
RAHNER, K. - OVERHAGE, P., *El problema de la hominización* (Madrid 1973).
REEVES, H. - ROSNAY, J. DE - COPPENS, Y. - SIMONNET, D., *La historia más bella del mundo. Los secretos de nuestros orígenes* (Barcelona [4]1997).
RICOEUR, P., *De l'interpretation. Essai sur Freud* (París 1965).
— *Du texte a l'action. Essais d'hermeneutique II* (París 1986).
— «Existence et herméneutique», en ÍD., *Le conflit des interpretations* (París 1969) 7-28.
— *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1982).
— *La memoria, la historia, el olvido* (Madrid 2003).
— *Sí mismo como otro* (Madrid 1996).
— *Tiempo y narración.* 3 vols. (Madrid 1987).

RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética* (Madrid 2001).
RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías* (Santander 1983).
RYLE, G., *El concepto de lo mental* (Buenos Aires 1967).
SÁNCHEZ CARAZO, J. I., «Filosofía de la técnica», en INST. FE Y SECULARIDAD (ed.), *Memoria académica 1999-2000* (Madrid 2000) 7-32.
SARTHOU-LAJUS, N., *La culpabilité* (París 2002).
SCHÜTT, H. P., «Einleitung» a «Person», en P. BIERI (ed.), *Analytische Philosophie des Geistes* (Königstein 1981) 279-286.
SEARLE, J. R., *El descubrimiento de la mente* (Barcelona 1996).
— *Mente, lenguaje y sociedad* (Madrid 2001).
SIEP, L., «Einleitung», en ÍD. (dir.), *Identidad der Person. Aufsatze aus der nordamerikanischen Gegenwartsphilosophie* (Basilea-Stuttgart 1983) 7-20.
— «Persona y Derecho en Kant y Hegel»: *Taula. Quaderns de pensament* 11 (1989) 39-68.
SOBREVILLA, D. (ed.), *Filosofía de la cultura* (Madrid 1998).
STEIN, E., *La estructura de la persona humana* (Madrid 1998).
STRAWSON, P. F., *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva* (Madrid 1989).
TAYLOR, C., *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»* (México 1993).
— *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona 1996).
— *Philosophical Papers*. I: *Human Agency and Language*. II: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge 1985).
TILLICH, P., «La dimensión religiosa en la vida espiritual del hombre», en ÍD., *Teología de la cultura y otros ensayos* (Buenos Aires 1974) 13-18.
TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación* (Barcelona 1979).
TUGENDHAT, E., *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica* (Madrid 1993).
WHITE, L. A., *La ciencia de la cultura* (Barcelona 2000).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

CFF	H. KRINGS - H. M. BAUMGARTNER - Ch. WILD (eds.), *Conceptos fundamentales de Filosofía,* 3 vols. (Barcelona 1978).
De anima	ARISTÓTELES, *Acerca del alma.* Trad. de T. Calvo (Madrid 1978).
EN	ARISTÓTELES, *Etica nicomáquea,* en ÍD., *Ética nicomáquea. Ética eudemia.* Trad. de J. Palli Bonet (Madrid 1985). ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco.* Ed. bil. y trad. cast. de M. Araujo y J. Marías (Madrid 1970).
HWPh	J. RITTER y otros (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 13 vols. (Basilea-Stuttgart 1971ss).
KrV	I. KANT, *Crítica de la razón pura.* Trad. de P. Ribas (Madrid 1978).
Pol.	ARISTÓTELES, *La política.* Ed. de C. García Gual y A. Pérez García (Madrid 1977). ARISTÓTELES, *Política.* Ed. bil. y trad. de J. Marías y M. Araujo (Madrid 1989).
ST	M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo.* Trad. de J. E. Rivera C. (Madrid 2003).

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

CAPÍTULO I

CONCEPTO DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

BIBLIOGRAFÍA

AMENGUAL, G., *Modernidad y crisis del sujeto,* o.c.; BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica...,* o.c.; CORETH, E., *¿Qué es el hombre?...,* o.c., 29-44 (Historia 44-80); GEVAERT, J., *El problema del hombre...,* o.c., 11-25; GIL, T., «La antropología hermenéutica de Charles Taylor», a.c.; MIRANDA, J. P., «La antropología política de Helmuth Plessner y la cuestión de la esencia humana», a.c.; PINTOR RAMOS, A., «Metafísica. Historia. Antropología...», a.c.

Textos: HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* o.c., § 4; MARCEL, G., *L'Homme problématique,* o.c.; RICOEUR, P., «Existence et herméneutique», a.c.; SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia,* o.c.; ÍD., *El puesto del hombre en el cosmos,* o.c.; TAYLOR, Ch., «Self-interpreting animals», en ÍD., *Philosophical Papers,* o.c. I, 45-76.

«Antropología», término que proviene de la composición de las dos palabras griegas *anthropos* y *logos,* significa tratado sobre el hombre [1]. Ahora bien, para construir un tratado sobre el hombre no basta decir cosas acerca del hombre, aunque verdaderas y reales; se requiere un enfoque determinado que dé fundamentación y coherencia, unidad y cohesión a las afirmaciones, situándolas en un horizonte común de comprensión. Veamos, por tanto, en este primer capítulo, cuál es el enfoque propio de la Antropología filosófica (en adelante AF).

Vamos a empezar recordando el nacimiento de la AF, porque datando y situando dicho nacimiento y mirando las preocupaciones que lo provocan, se ponen de manifiesto las referencias que van a definir el enfoque de la AF. En efecto, siempre que ha habido filosofía se ha reflexionado también sobre el hombre y, por tanto, de algún modo ha habido AF. Baste recordar los tratados «de anima» que desde Aristó-

[1] Desde el comienzo hay que aclarar que se usará el término hombre en su sentido amplio, que incluye ambos sexos, en primer lugar por comodidad, a fin de evitar expresiones como ser humano, que nos llevaría a hablar del ser del ser humano o de la esencia del ser humano, o neologismos como el *humán,* o términos impropios como *persona.* Dicho uso creo que está autorizado por una base léxica, según la cual los términos opuestos son propiamente varón y mujer, macho y hembra, siendo hombre un término que se puede considerar que se encuentra por encima de la distinción sexual.

teles se han escrito a lo largo de la historia, y tantas cuestiones referentes al hombre que han sido objeto de la consideración filosófica en ética y política, teoría del conocimiento y psicología, filosofía de la religión y de la historia. Sin embargo, sólo desde la Edad Moderna se ha usado el término «antropología» (a partir del s. XVI y especialmente en el XVIII) en el sentido de tratado sobre el hombre, de modo que puede establecerse una senda que conduce del *De anima* aristotélico, pasando por los tratados de «psicología», para desembocar finalmente en la «antropología». El paso de la psicología a la antropología es, por ejemplo, claro en Kant. Sólo recientemente, a partir de los años 20 del siglo XX, se ha hablado de AF. El proyecto de una AF sale en 1927 de Max Scheler.

1. Nacimiento de la Antropología filosófica

Se suele considerar «como su carta fundacional» [2] la conferencia de Max Scheler (1874-1928) en octubre de 1927, publicada al año siguiente como libro con el título *El puesto del hombre en el cosmos.* Cuando Scheler dio la mencionada conferencia, llevaba años trabajando en el proyecto de elaborar una AF, que no llegó a consumar, por su repentina muerte en 1928. Si se acepta que Scheler es el fundador de la AF, eso no puede significar más que en la obra y en el proyecto de este filósofo la conciencia del problema llega a su madurez y a su explicitación; pero no que la fundamentación ofrecida por él sea incuestionable y definitiva desde el punto de vista filosófico y que le diera la configuración definitiva.

Algunos indican a Helmuth Plessner (1892-1985) como co-fundador de la AF [3], por el hecho de presentar un proyecto similar el mismo año 1928 con la publicación de *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica.* Plessner plantea expresamente su AF basándose fundamentalmente en la biología, estudiando los diversos grados del ser vivo (vegetal, animal y humano), distinguiéndolos por su estructura interna (más o menos centrada) y por su relación con el entorno.

¿Por qué surge este nuevo proyecto de filosofía centrado en el hombre? ¿Qué impulsa la construcción de una AF? Considerar los intereses que guiaron la creación de la AF nos hablará acerca de las ideas rectoras que la han guiado y determinado en su hacerse. En efecto, en el nacimiento de la AF confluyen dos círculos de problemas que determinan su propia orientación, círculos que por otra par-

[2] A. Pintor Ramos, «Metafísica...», a.c., 4.

[3] J. P. Miranda, «La antropología política de Helmuth Plessner...», a.c.

te se encuentran en relación recíproca: la problematicidad del hombre y el progreso de las ciencias humanas.

a) *El hombre, problema para sí mismo*

Uno de los motivos del surgimiento de la AF es que el hombre se convierte en problema para sí mismo. La filosofía desde siempre había tenido al hombre como tema de su reflexión, pero sólo a partir del primer tercio del siglo XX, lo toma como problema, y en dicho momento surge la AF, es decir, la reflexión explícita y sistemática. Como afirma Scheler: «Al cabo de unos diez mil años de "historia", es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente "problemático"; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe» [4]. Esta conciencia del carácter problemático del ser del hombre es, pues, lo que provoca el nacimiento de la AF.

¿Por qué se hace problemático el hombre? En términos generales puede decirse que el hombre se convierte en problema porque fue sacado de su sitio, del centro, convirtiéndose en un ser descentrado. «Mientras perdura la fe inquebrantable en la centralidad del hombre, no se necesita explícitamente ninguna antropología como tal, ya que el ser del hombre es algo evidente y no se convierte en problema» [5]. Hablar de centro no deja de ser una imagen, que señala principalmente una situación de estabilidad y reconocimiento, de tranquila posesión, de un sentimiento de ser la cúspide hacia donde apuntan todas las cosas o el punto hacia el cual todo confluye, cuyo abandono crea la situación de crisis y problematicidad. Martin Buber señala que la conciencia antropológica es resultado de una situación de crisis que quebranta la fe anterior en alguna idea evidente del hombre y lo deja a la intemperie [6]. Cuando el hombre se siente en la intemperie es cuando se pregunta por sí mismo, él se convierte en pregunta y problema.

Este descentramiento sería el hecho fundamental que provoca la reflexión antropológica. Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿qué es lo que ha sacado al hombre del centro, de su casa y patria y lo ha puesto en la intemperie? Para ello no cabe señalar una sola causa, más bien se trata de un complejo de causas y condiciones, situaciones y circunstancias. Señalemos algunas.

[4] M. SCHELER, *La idea del hombre y la historia,* o.c., 10.
[5] A. PINTOR RAMOS, «Metafísica...», a.c., 5.
[6] M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* (México 1970) 24s.

— Las ciencias

En primer lugar cabe mencionar las ciencias, no tanto por sus nuevos y revolucionarios conocimientos, cuanto por el hecho de que trastocan el modo de considerar y valorar al hombre, de manera que le arrebatan el punto central que se había asignado.

Es conocida la interpretación de las tres revoluciones científicas como ofensas al hombre que hizo Sigmund Freud (1856-1939) [7]. Por la revolución copernicana, se perdió el geocentrismo, con el cual también el hombre dejaba de ser el centro. Después de esta «ofensa cosmológica» vino la segunda, «la ofensa biológica», por la que el hombre pasó de considerarse «como soberano de todos los seres que poblaban la tierra» a verse como «el resultado de una evolución» [8]. La tercera ofensa, la psicológica, es la que Freud mismo le infligió, por la que el hombre dejó de ser incluso «soberano en su propia alma» (ibid.), puesto que los nuevos descubrimientos psicológicos venían a mostrar que «esta alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos» (p.2.435).

Pero, como el psicoanálisis no ha sido el último descubrimiento científico, siguiendo con los términos de Freud, podemos hablar aún de otras dos ofensas. Una sería la sociológica, inferida por el ataque de Karl Marx (1818-1883) a la subjetividad, consistente en afirmar que no es ella (en definitiva, no es el hombre) la que hace la historia, sino que ella misma es el resultado de los movimientos que produce la historia. No es la conciencia la que hace el ser, sino el ser el que hace la conciencia [9]. Con ello, el hombre deja de ser el protagonista de la historia y de la sociedad, las cuales se rigen por intrincadas leyes sociológicas que escapan muchas veces a sus propios agentes como individuos.

La otra ofensa al narcisismo es la lingüística o semiología. Ésta, si tiene poco de moderna, por ser la más reciente, tiene mucho más de ofensa; es sin duda la más radical. De hecho ha sido la decisiva para la comprensión de todas las otras en clave antihumanista, la que ha suministrado el modelo de lectura a todos los antihumanismos [10], al proponer una comprensión de la realidad (el lenguaje, el psiquismo humano, la sociedad, la cultura, etc.) prescindiendo del sujeto, del hombre, o rebajándolo a una pieza más del conjunto, según el

[7] Para lo que sigue cf. G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto,* o.c., 36-39.

[8] S. FREUD, *Una dificultad del psicoanálisis,* en *Obras completas,* VII (Madrid 1974) 2434.

[9] Cf. MARX-ENGELS, *La ideología alemana,* o.c., 25ss.

[10] La antropología estructural (Cl. Lévi-Strauss), la arqueología del saber/genealogía del poder (M. Foucault), el marxismo (L. Althusser), el psicoanálisis (J. Lacan), la deconstrucción (J. Derrida).

principio lingüístico-estructural de que no es el hombre el que habla, sino el lenguaje, es decir, la estructura sintáctica y las relaciones que en ella se dan. De todas formas, estas visiones del lenguaje han sido posteriormente criticadas como tan parciales que desfiguran y marginan lo que es propiamente característico del lenguaje humano: la dimensión pragmática o comunicativa. La pragmática pone en cuestión el automatismo del lenguaje como sentido de comunicación y se vuelve a poner el sujeto en un lugar preponderante. Así que la misma radicalización de esta ofensa, la visión lingüística del mundo, pone nuevamente en el centro la cuestión del sujeto, como aquel que es competente de habla y de acción y así, partícipe del diálogo social en la comunidad de comunicación [11].

Actualmente muchos cuestionamientos proceden de las ciencias biológicas, la neurofisiología y la genética, que afectan a conceptos antropológicos clave, como son libertad, persona, dignidad, etc. Ello confirma que la aportación de muchos conocimientos, por relevantes que sean, de hecho continúa profundizando en el carácter problemático del hombre.

— El nihilismo

Hemos visto el proceso de descentramiento del hombre como un proceso propio de la modernidad y de carácter cognitivo, un efecto del avance de las ciencias. Pero hay otro elemento más radical: el nihilismo.

Gabriel Marcel (1889-1973), planteándose la misma cuestión de cómo el hombre se ha vuelto problemático, ha resaltado otro aspecto, sin duda el más fundamental. Así, en su escrito *L'homme problématique* [12] se plantea expresamente: «¿En qué condiciones ha podido devenir el hombre todo entero una cuestión para el hombre?» (p.9). Después de la descripción de la experiencia o de la situación en que se encuentra el hombre que «ha devenido extraño a sí mismo», «alienado», afirma que la situación no es consecuencia de los conocimientos científicos (p.15). Lo esencial no hay que buscarlo en el plano del desarrollo visible de los acontecimientos; se trata de «una verdadera necrosis, cuyo principio es metafísico» (p.26). En definitiva lo que ha pasado es que el hombre «ha perdido su referencia divina: cesa de confrontarse con un Dios, del que sería su criatura e imagen. La muerte de Dios, en el sentido exacto que Nietzsche ha dado a estos términos, ¿no sería el origen del hecho de que el hom-

[11] Cf. al respecto G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto,* o.c., 119-147.

[12] G. MARCEL, *L'homme problématique,* o.c., 7-76. El número de p. entre paréntesis se refiere a este escrito.

bre ha devenido para él mismo una cuestión sin respuesta?» (p.26). La pregunta es claramente retórica, que equivale a una afirmación rotunda. De hecho rastrea la cuestión de la muerte de Dios en Nietzsche, transcribe y comenta el célebre § 125 de *La gaya ciencia,* llegando a estas dos conclusiones respecto al enfoque de la cuestión del hombre:

1.ª «No está en nuestro poder [...] retroceder hacia el estadio histórico en el que el hombre podía aparecerse a sí mismo como un dato evidente» (p.60). Y este carácter estrictamente problemático que el hombre está obligado a reconocerse va más allá de las cuestiones particulares que puedan presentar las diversas antropologías regionales o científicas, como son la biología, la genética, la psicología, la sociología, etc. Afecta al hombre en la totalidad de su ser.

2.ª La segunda conclusión que saca de la consideración de cómo el hombre se ha convertido en problemático es que «el hombre, a partir del momento en que pretende ponerse a sí mismo como un absoluto, es decir, precisamente liberarse de toda relación, de toda referencia a otro diferente de sí mismo, no puede en último análisis más que o bien destruirse, o bien, lo cual desde luego finalmente viene a resultar lo mismo, desembocar en una idolatría que toma por objeto una abstracción tal como la clase o la raza, es decir, cualquier cosa incomparablemente inferior a aquello de lo que pretendía liberarse» (p.61s).

Como se sabe, el nihilismo se resume en la afirmación de la muerte de Dios. Pues bien, si la muerte de Dios es el fin de la metafísica teológica, la onto-teo-logía, con mucha más razón, lo es de la metafísica antropológica u onto-antropo-logía, que se intentó instaurar en la modernidad. De hecho, desde la Ilustración, la filosofía oscila entre un empeño por la pregunta sobre el hombre, por una parte, y la declaración de la imposibilidad o sinsentido de dicha pregunta, por otra.

— La experiencia cotidiana

También nuestra experiencia cotidiana nos ofrece mil ocasiones de contemplar y tomar conciencia del carácter problemático del hombre. Quizás el primero que en la historia expresa esta experiencia es san Agustín, cuando, después de la pérdida de un amigo y dentro de un contexto de desorientación y crisis profunda personal, afirma: «Yo mismo me convertí en una cuestión o problema para mí» [13]. No hay duda de que la problematicidad del hombre puede también venir dada como un dato de la experiencia corriente. En efecto, diversas situaciones pueden despertar el problema. Estas situaciones

[13] AGUSTÍN, *Confesiones* IV, 4, 9, en *Obras de S. Agustín,* o.c. II, 194.

las podemos especificar en tales como: 1) admiración y maravilla; 2) frustración y desencanto; y 3) lo negativo y el vacío, además de las llamadas «situaciones-límite» (Jaspers) [14].

Y dentro del contexto de la experiencia cotidiana hay un hecho inmenso y apabullante que provoca la reflexión sobre el hombre, hoy quizás más que nunca, a saber, el dolor. Despierta el pensar y la pregunta por el hombre. Incluso se puede señalar que la superación-asunción del dolor, de lo negativo, del mal, del fracaso, de la frustración, de la muerte, etc. es una meta de la AF. De hecho, estas cuestiones deben estar muy presentes en la reflexión sobre el hombre, puesto que de alguna manera el conocimiento del hombre arranca y se define desde sus límites: caída, culpa, muerte, mal. Ante este aspecto o cara oculta y ocultada del hombre se hace necesario pensar qué es el hombre. La AF tiene un aspecto dramático, puesto que el hombre es un drama, no una narración cualquiera y menos un cuento de hadas. Drama con visos de tragedia. Pensar este drama tiene un fin terapéutico:

1.º Porque ver el dolor nos hace ver qué y quién es el hombre, qué es lo humano y la calidad humana de la vida y la convivencia. El dolor nos muestra al hombre en su verdad más propia, como ser vulnerable. En este sentido no hay duda de que tiene algo de oráculo la frase de Pilatos presentando a Jesús flagelado y desvalido, sufriente y humillado, afirmando: «He ahí al hombre» (Jn 19,5). Es muy humano el sufrir y nos hace ser humanos (aunque puede también tener efectos contrarios, pero en todo caso es un lugar privilegiado de lo humano).

2.º Porque crea la complicidad o solidaridad samaritana, lo que equivale a decir que, cuando así reaccionamos, nos hace humanos, prójimos. «Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10,37). Esta respuesta es además terapéutica, porque nos libera de las meras elucubraciones sobre el hombre y la historia que nos alejan de la realidad.

b) *El progreso de las ciencias humanas*

El segundo círculo de problemas que determinan el nacimiento y la orientación de la AF viene dado por el progreso de las ciencias humanas, por los retos que plantean. Es un dato curioso o paradójico constatar que la AF no surge por falta de conocimientos particulares sobre el hombre, sino en algún sentido por exceso. En efecto, la abundancia de conocimientos, que las distintas disciplinas particulares habían conseguido desde perspectivas y métodos diferentes, aca-

[14] Cf. J. GEVAERT, *El problema del hombre,* o.c., 14-18.

ba por fraccionar al objeto, despedazan su unidad en trozos dispersos, y, al final, el ser humano se encuentra más confundido.

Éste es un sentimiento expresado repetidas veces y por voces distintas, aunque concordantes en ello. Así, Max Scheler, ya en 1926 [15] y posteriormente en 1927 (1928), afirma, en referencia explícita a las ciencias: «La multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que la *iluminan,* por valiosas que sean» [16]. Y en sentido parecido Heidegger afirma en 1929: «En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...] Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual» [17].

Las ciencias provocan o propician el nacimiento de la AF precisamente por su abundancia de conocimientos que han aportado. La AF parte de la insuficiencia parcial de las distintas antropologías científicas y nace con la misión fundamental de conceptualizar unitariamente el ser humano, que investiga de modo fragmentario cada una de aquellas disciplinas, de conducir a unidad sintética sus resultados dispersos.

Como conclusión se puede formular una primera aproximación al concepto de AF. Por su nacimiento, la AF se nos presenta como un estudio del hombre que, a partir de las aportaciones de las ciencias humanas, especialmente las biológicas, intenta llevar a cabo una reflexión filosófica sobre la esencia del hombre, planteando la pregunta básica, la cual es ¿qué es el hombre?

2. Elaboración de la pregunta por el hombre. Planteamiento filosófico de la Antropología filosófica

El nacimiento de la AF nos ha mostrado una orientación propia de dicha disciplina, es decir, que tiene como punto de partida la conciencia del carácter problemático del hombre, agudizada por el progreso de los conocimientos de las ciencias humanas. Pero en modo alguno la AF se limitó, en el cumplimiento de su tarea, a la referencia de las ciencias humanas, como si se tratara puramente de llevar a cabo una síntesis o una elaboración de los conocimientos aportados por ellas.

La AF tiene como cuestión propia la pregunta básica acerca de qué es el hombre. Lo primero que hay que ver es cómo plantear la

[15] Cf. nota 4.
[16] M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos,* o.c., 24.
[17] M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica,* o.c., 177.

cuestión. En primer lugar, ya sabemos que no basta con decir cosas del hombre, aunque verdaderas y reales, para responder a dicha pregunta. Todas las ciencias humanas dicen cosas pertinentes, y a pesar de todo ni siquiera se plantean la pregunta y menos intentan responderla. Todas las imágenes del hombre y los humanismos también dicen cosas sobre el hombre. Pero tampoco ello significa plantearse y responder a la pregunta. En segundo lugar, el planteamiento no puede ser al estilo de «el hombre es un animal racional», en el sentido de buscar un predicado, una cualidad que lo defina, porque ello implica circunscribir la humanidad a un aspecto o ámbito del ser y obrar del hombre, y sobre todo porque presupone que se sabe qué es el hombre, con lo cual se muestra que la pregunta sólo es retórica.

Lo que en todo momento debería ponerse de manifiesto es que la AF es un preguntarse por el ser del hombre, permaneciendo siempre pregunta. Las abundantes afirmaciones y discusiones pueden dar ciertamente la impresión de decir muchas cosas, de que ya se sabe mucho. Pero, a pesar de dicha apariencia, el hablar sobre el hombre permanece siendo siempre un preguntarse por un ser que no se deja objetivar ni circunscribir.

En tercer lugar, para la elaboración de la pregunta lo primero que hay que tener en cuenta es que lo preguntado coincide con el que pregunta: el hombre pregunta acerca de sí mismo. Esto implica una falta de diferenciación entre sujeto y objeto, o identificación, lo cual, a su vez, implica una falta de objetivación (y dudosa objetividad) y que el sujeto (su situación, experiencia, autocomprensión y comprensión del mundo, etc.) influye y determina el objeto. No hay un objeto (ni sujeto) neutro de observación, siempre está teñido subjetivamente. Ello introduce una nueva fuente de pluralidad de antropologías: no sólo por las ciencias diversas desde las cuales se estudia el hombre, sino también por las perspectivas o imágenes, sean de carácter temporal, cultural o cosmovisivo; pues, todo preguntar por el ser del hombre se encuentra contextualizado en un mundo, una cultura, una experiencia, una precomprensión propia y, por tanto, en un modo de entenderse y realizarse.

Este dato nos da ya una primera pista para la determinación del hombre: el hombre tiene la característica peculiar de interrogar y de preguntarse. «Sólo el hombre es capaz de preguntar, cosa que no pueden hacer ni la piedra ni la planta ni tampoco el animal. Esos seres se mueven bajo una existencia que no se plantea problemas. Ni siquiera el animal, que percibe su entorno, es capaz de preguntar [...] Sólo el hombre se encuentra inmerso en la posibilidad y necesidad de preguntar» [18]. Es un distintivo peculiar de su forma de ser.

[18] E. CORETH, *¿Qué es el hombre?...*, o.c., 29s.

Al preguntarse, el hombre hace sus consideraciones y se da sus respuestas o en todo caso se construye una imagen de sí mismo. Dicha imagen no es algo fútil en su vida, puesto que *lo que piensa de sí mismo determina su ser* y su obrar, sus fines y sus motivos, sus criterios y sus metas, sus deseos y propósitos; no porque el hombre sea solamente pensamiento, sino porque el pensamiento determina su ser, porque el hombre se guía por él, dado que el pensamiento presenta y configura el sentido del ser y su ser; el hombre es según se percibe e interpreta; y al revés, porque el ser del hombre ha de ser asumido subjetivamente a fin de poder ser realizado, actualizado.

Si el ser del hombre viene configurado por el modo en que el hombre se concibe, eso ya nos pone en la pista de varias determinaciones fundamentales del hombre: el hombre no es un ser tal que simplemente está ahí, como la piedra, ya hecho de una vez y para siempre; por ello, para describirlo, no basta con aducir datos, objetivos y científicos, sean de experiencia o de las ciencias, sino que en todo este conjunto de datos hay que incluir cómo vive, percibe y maneja estos datos; puesto que todo eso configura su ser. En segundo lugar, dichos datos, por muy objetivos que sean, son insuficientes, porque el hombre es esencialmente un ser para el cual *su ser es a-ser,* llegar a ser, su ser es un encargo, es tarea, que-hacer. Como afirma Ortega, el hombre no es sólo un *factum,* sino un *faciendum* [19]. El hombre tiene que hacerse, realizarse o, si se prefiere, usando la terminología aristotélica, ha de actualizarse, ha de poner en acto las inmensas posibilidades o potencialidades que anidan en su ser. Es un ser al cual le va el ser y su propio y singular ser. Es un ser a-ser, que ha de ser, *un ser abierto a ser y al ser.* De ahí el carácter ontológico del hombre, y dicho carácter es verdaderamente básico en la determinación de la pregunta acerca de qué es el hombre [20].

El hombre es, por tanto, un ser a-ser, que tiene que ser y realizarse a lo largo de la biografía de cada uno y de la historia. En este contexto no resulta difícil pensar que no siempre se ha realizado de la misma manera. *Es un ser histórico* en el sentido más obvio y trivial del término, en el sentido de que tiene una realización históri-

[19] J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema,* en *Obras completas,* VI (Madrid 1983): «Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida—, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, más que acontecimiento» (p.32). «La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum.* La vida es quehacer [...] El hombre es el ente que se hace a sí mismo» (p.33).

[20] Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo,* o.c., § 4: «La primacía óntica de la pregunta por el ser», porque es el ente privilegiado, el *Dasein,* al que le va el ser.

ca, que se lleva a cabo a lo largo del tiempo y de la historia, que no es mera repetición. No siempre se han destacado y actualizado las mismas posibilidades y capacidades del hombre; de ahí que podamos tener una historia de la antropología, no sólo porque se han formulado distintas antropologías o autocomprensiones del hombre, sino porque ha habido una historia en la realización del ser del hombre.

Ello tampoco significa que el hombre sea una especie de materia bruta o prima de la cual se pueda sacar cualquier cosa, una especie de plastilina apta para adquirir cualquier forma y figura. No es un ser que se mueva dentro de una total indeterminación (éste es el fallo de J. P. Sartre, que ya M. Merleau-Ponty criticó e intentó corregir); sino que ya de entrada el hombre cuenta con unas disposiciones (ya dadas), determinaciones, estructuras, que tienen este doble carácter: 1.º Son fácticas, dadas, constituyen la facticidad en la cual el hombre se encuentra arrojado, con las cuales ha de contar y de las cuales ha de partir. Tales son, por ejemplo, ser-en-el-mundo, corporalidad, ser-con-los-otros, etc. 2.º Estas disposiciones configuran a la vez un conjunto de posibilidades que caracterizan al hombre como proyecto; son tareas a llevar a cabo; constituyen el a-ser del hombre y, como posibilidades, su poder-ser.

Determinando al hombre como un ser al que le va su ser y un ser a-ser, como existencia, se ha señalado el rasgo fundamental, pero, aunque no sea más que para explicitar aspectos implícitos en él, hay que mencionar algunos más. Ser-en-el-mundo significa estar dentro de una red de remisiones y significaciones, remisiones a cosas y a personas, a situaciones histórico-sociales, con ello se alcanza otro aspecto fundamental del hombre, de modo que ha dado lugar a una definición clásica del hombre: como «animal político» o «cívico» (Aristóteles), como «ser de relaciones», de acuerdo con la célebre tesis sexta de Marx sobre Feuerbach [21]: «la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales». El hombre se define desde conexiones internas, constitutivas de su ser, con otros, sean englobantes o revistan el carácter de totalidad, o entre individuos singulares, como son la naturaleza (externa e interna: lo otro), la sociedad (los otros), el tú personal (el otro) o Dios (el totalmente otro).

A partir de estas relaciones el ser humano ya se nos manifiesta como un ser *trascendente,* es decir, un ser que no acaba en sí mismo, en su piel, sino que traspasa y rebasa y va más allá de sí mismo; dicho rebasamiento remite, en último término, al que es «totalmente

[21] K. MARX - F. ENGELS, *La ideología alemana,* o.c., 667.

otro», Dios, cuya total alteridad implica a la vez la mayor intimidad: «más íntimo a mí que mi propio interior» [22].

Ya hemos señalado el carácter histórico, por ser un ser a-ser. Junto al carácter histórico, en su sentido más radical de un ser a-ser, se ha de hacer mención de su carácter *vulnerable*. Esta vulnerabilidad se manifiesta y se hace real de múltiples maneras, desde las disfunciones fisiológicas o anatómicas (enfermedad, discapacidad, dolor), hasta las humillaciones que desgarran o los anhelos que hacen sufrir. Vulnerable, por tanto, no sólo porque circunstancias externas pueden herirlo, frenarlo, sino en un sentido mucho más radical, pues su existencia puede ser un fracaso, puede ser malograda, porque si la existencia no se da de manera automática, sino que hay que construirla, puede que en dicha construcción se fracase. En dicho fracaso o frustración de la existencia pueden influir no sólo decisiones personales, sino también situaciones sociales conflictivas, opresoras, que unen la herida exterior y la humillación interior. Es un ser expuesto al mal; al mal que otros cometen y del que uno es víctima, y del mal que uno mismo comete, el cual acarrea además la culpa. En último término se trata de una existencia con fecha de caducidad, en este sentido es un ser mortal, muerte que, como bien afirma Heidegger, no indica sólo el término de la existencia, sino que se halla presente y activa (por ejemplo en rupturas, en enfermedades, envejecimiento, etc.) en el transcurso de la misma.

Y de nuevo la constatación de sus límites es indicación de que el hombre va más allá de sí mismo: el mal, la culpa, la muerte, como límites, son a su vez indicación de lo otro con que limita, colinda el hombre, un más allá de él, con el que el hombre se encuentra confrontado desde siempre.

Con ello hemos indicado el nivel radical filosófico en el que se basa la comprensión del hombre y con ello hemos señalado el nivel radical en que se mueve o sobre el que se asienta la AF si quiere ser verdaderamente filosófica.

3. Esbozo de definición de la Antropología filosófica

La AF, como su mismo nombre indica, trata de un saber sobre el hombre de carácter filosófico. Intentemos señalar algunos aspectos que caracterizan este saber.

[22] AGUSTÍN, *Confesiones* III, 6, 11: «interior intimo meo», en *Obras de S. Agustín*, o.c., 164.

a) *Saber filosófico*

La AF se refiere a los resultados de la investigación de las antropologías física o biológica y cultural o etnológica. Elabora los resultados de todas las ciencias que tienen como objeto el estudio del hombre y el obrar o la acción humana, como son la psicología, sociología, arqueología, lingüística, etc. Pero la AF misma no es una ciencia en este sentido, como éstas, sino que forma parte de la filosofía. Es un saber filosófico, un estudio filosófico, que en términos generales podemos definir como reflexión filosófica sobre el ser del hombre, considerado en su unidad y globalidad. Intenta plantear, y de alguna manera responder, a la pregunta qué es el hombre. La índole de este saber filosófico se pone de manifiesto en las notas siguientes.

b) *Saber reflexivo*

Se trata de una reflexión filosófica, no sólo porque nosotros lo queramos estudiar de este modo, sino porque así lo requiere el objeto. En efecto, el objeto de estudio de la AF, la esencia o el ser del hombre, no es algo que pueda ser objeto de estudio directo, como sucede en las ciencias. La gran diferencia entre la AF y las ciencias es que éstas, en el estudio de los fenómenos, no dependen de la concepción, de cómo se defina la esencia de su objeto de estudio. Se trata de objetos externos y observables. Por ejemplo, se puede estudiar la electricidad prescindiendo de cómo se la defina, de cuál sea su esencia. Mientras que eso no pasa en el estudio del hombre, de él experimentamos solamente en la medida en que sabemos qué es, o lo experimentamos según la concepción que de él tengamos. El ser del hombre no puede separarse del sentido que demos a su ser. Por ello, el objeto filosófico «hombre» no es un objeto de observación directa, sino que sólo se puede abordar mediante la reflexión.

Por tanto, el acceso al conocimiento del sujeto humano no es la intuición, sino una reflexión que ha de pasar por el largo rodeo del análisis y de la interpretación. Esta reflexión versa, en primer lugar, sobre los datos de las ciencias, que estudian las estructuras (por ejemplo, biológicas) y las expresiones humanas (etnología, etc.); pero también, en segundo lugar, sobre sí mismo, aunque sea habiendo hecho el largo rodeo de estudiar las expresiones culturales de toda índole, en las que de alguna manera se expresa él mismo en ellas. Pero, a partir de estas expresiones, volvemos al sujeto que se expresa. Éste es el momento propiamente reflexivo, por el cual el «sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de

las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto» [23]. El principio del que parte la filosofía reflexiva es el formulado por Kant: «el yo pienso ha de poder acompañar a todas mis representaciones». Ahora bien, no hay duda de que este yo, en su transparencia absoluta, como coincidencia perfecta de uno consigo mismo y que hace de la conciencia de sí un saber indudable (como en el caso de Descartes, pero también de Husserl), se ha quebrado, se ha vuelto problemático. La encargada de llevar a cabo dicha ruptura es la hermenéutica, realizando una subversión o inversión de la fenomenología [24]. Dicha subversión consiste, primero, en que hace que la reflexión renuncie a toda absolutización del yo, a toda desmesura *(hybris)* de pretensión por parte del sujeto de fundamentarse a sí mismo; y, segundo, consiste en extraer como consecuencia epistemológica que «no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por los signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores» [25].

c) *Saber hermenéutico*

La consideración del carácter reflexivo del saber antropológico ya nos ha puesto en la pista de la hermenéutica, porque —tal como acabamos de ver— el yo solamente puede volver a sí después del paso interpretativo, hermenéutico, de sus expresiones y acciones. Pero hay otras razones que nos llevan a considerar a la AF como un saber hermenéutico. En efecto, como ha puesto de relieve Charles Taylor [26], el hombre es un «self-interpreting animal», es decir, un ser vivo que se interpreta a sí mismo y a su mundo. Interpretarse a sí mismo y al mundo significa conferirse a sí y al mundo una significación y una valoración, de modo que las cosas no se nos aparecen de una manera neutral, aséptica o indiferente, sino dotadas de sentido y valor. Por ejemplo, al dar con algo, no tendremos la misma reacción si ha sido con una persona o con una farola; la rosa y el espino son dos vegetales, pero una tiene gran valor estético (y comercial) mientras que el otro es material de desecho. El hombre se mueve siempre en un mundo de sentido, incluyéndose a sí mismo; a sí mismo se percibe siempre como algo valorado, dotado de sentido y significación. Dicha elaboración de sentido, más allá de la aportación subjetiva del

[23] P. RICOEUR, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique, II* (París 1986) 25.
[24] Cf. ibíd., 28; cf. ÍD., «Existence et herméneutique», a.c., 7-28, esp. 10-15.
[25] P. RICOEUR, *Du texte a l'action...,* o.c., 29 y 44ss.
[26] Ch. TAYLOR, «Self-interpreting animals», en ÍD., *Philosophical Papers,* o.c. I, 45-76.

hombre, se parte siempre de la realidad como condición y estructura física que abre y posibilita el sentido encontrado.

El hecho de que el hombre se mueva siempre en un mundo de sentido significa, por otra parte, que quiere reflexivamente, sus deseos no son puramente instintivos, sino elegidos, interpretados, y, por tanto, se encuentra también en la situación de poder evaluar sus propios deseos y metas, de examinarlas críticamente y determinar si quiere tener o no tales deseos y metas. Para esta actividad reflexiva, evaluadora, crítica, de los sujetos humanos, los hombres disponen de ideas, imágenes, modelos y proyectos que desarrollan y se apropian en comunidades, y que no pertenecen ya a la dotación del mundo natural, sino que llegan a éste sólo a través de los hombres. El mundo ético, el mundo de la acción del hombre, es siempre un mundo interpretado.

Este hecho hace que el estudio del hombre no pueda ser «exclusivamente naturalista», no puede «orientarse exclusivamente según los modelos objetivistas de las ciencias de la naturaleza, ni, por tanto, hacer como si en la vida humana no hubiera interioridad ni modos de vivencia y dimensiones de sentido cualitativos. Para poder hacer justicia a esta interioridad de las realizaciones vitales humanas, las ciencias del hombre deben convertirse, según Taylor, en ciencias "hermenéuticas", que comprendan plenamente como si fueran propias las interpretaciones que los hombres hacen de sí mismos y del mundo» [27].

En resumen, la AF es un saber hermenéutico: 1) porque se mueve siempre en un mundo de sentido, un mundo interpretado; 2) porque interpreta los datos de las ciencias humanas, ya que la AF no se interesa solamente por los datos, sino especialmente por su sentido, por el significado humano de los mismos; 3) porque interpreta las expresiones culturales humanas, buscando su sentido humano, buscando qué dicen acerca del hombre.

d) *Saber histórico*

Este sentido, que el hombre busca y construye, no es dado de una vez para siempre, y por tanto no se presenta siempre del mismo modo. Según su sociedad y su situación histórica los hombres se entienden de modo diverso. Por ahí se introduce la historicidad en la AF, que es siempre un saber histórico. Y si es verdad que en la comprensión de su sentido de alguna manera se fija su esencia, entonces hay que decir que el hombre tiene muchas esencias. A no ser que

[27] T. GIL, «La antropología hermenéutica de Charles Taylor», a.c., 65.

consideremos que precisamente la esencia del hombre consista en que el hombre ha de obrar, necesita realizar y actualizar su esencia, a fin de descubrirla. Ya Nietzsche afirmó que el hombre es el ser no-fijado, o como afirmará después Sartre el hombre inventa al hombre. El hombre es aquel ser que justamente deviene y se hace aquello que es. Y si el hombre es así, un ser histórico, que se realiza y se comprende a través de su despliegue a lo largo de la historia, su estudio, la AF, habrá de ser un saber histórico.

e) *Saber pragmático*

El hecho de que el hombre es un ser histórico está en correspondencia con la afirmación de Immanuel Kant (1724-1804) de que la AF se trata de un saber pragmático. Para ello distingue la Antropología en sentido «fisiológico» y en sentido «pragmático». «El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede hacer y debe hacer de sí mismo» [28].

La AF debe interpretar lo que las ciencias singulares saben objetivamente del hombre, para así ver qué es el hombre y qué puede o debe hacerse. De ahí se derivan dos características del saber antropológico: 1.ª Es filosofía en su sentido mundano. Como es sabido, Kant distingue dos conceptos de filosofía, uno es el «concepto de escuela», que designa «un sistema de conocimientos que sólo se buscan como ciencia, sin otro objetivo que la perfección lógica del conocimiento»; el otro es el *mundano,* que designa «la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana» (KrV B 866s.), los fines éticos, políticos y religiosos; esta segunda clase de filosofía es la que «debe completar los conocimientos de la escuela», es la que forma al hombre para su vida de después de la escuela y «encierra un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo». Dentro de este ámbito de la filosofía se sitúa la antropología según Kant. 2.ª La AF no es neutral axiológicamente, sino que nace «con el decidido propósito de servir a la humanización del hombre, de aportar una guía, fundamentada reflexivamente, para su conducta; en suma, con claros intereses humanistas» [29]. Es un saber con sentido práctico y ético.

[28] I. KANT, *Antropología...,* o.c., 7.

[29] A. PINTOR RAMOS, «Metafísica. Historia. Antropología...», a.c., 5.

f) *Saber crítico*

De todos modos, hay que tener en cuenta que los que hacen AF son a la vez hombres y, por tanto, forzados a comprender su propio ser hombre, con una comprensión propia; interpretan la esencia del hombre interpretando su propia esencia; solamente pueden tratar de su objeto en la medida en que incluyen e integran su situación en la consideración. Las categorías, bajo las cuales se entiende la antropología, son las mismas bajo las cuales se entiende la sociedad, la situación histórica, de las cuales uno no se encuentra fuera.

Una antropología crítica, consciente de su determinación histórico-social, no puede pasar por alto esta condición. Más bien la toma en cuenta expresamente; asume de manera explícita su propia autocomprensión de modo metódico en su planteamiento, y lo que podría ser una desventaja se convierte en una ventaja. Sus afirmaciones carecen de la neutralidad, de la que las ciencias hacen gala, porque prescinden totalmente del sujeto cognoscente, dejándose llevar por la búsqueda de la objetividad. Pero, en cambio, sus afirmaciones tienen la ventaja de todas las afirmaciones filosóficas: en la medida en que muestran lo que es, ineludiblemente muestran también algo de lo que puede o debe ser. No tienen carácter puramente descriptivo, sino también sentido crítico práctico, que en último término apuntan a un sentido ético. No dan indicaciones ni prescripciones, pero indican al hombre hacia dónde puede encaminarse.

4. Las ciencias humanas y la Antropología filosófica: la distinción y la relación entre ellas

Hasta ahora hemos hecho referencia a que las ciencias son uno de los factores que configuran el contexto del nacimiento de la AF y a que la AF parte de los resultados de las ciencias humanas, los elabora y sintetiza a fin de tratar su propia pregunta acerca de la esencia del hombre. Pero ¿qué relación mantiene la AF con las ciencias?

Conviene empezar por reconocer que la masa de conocimientos, que en gran parte configura hoy la imagen del hombre, no la suministra la filosofía sola, ni la sola AF, sino también las ciencias humanas, si bien el núcleo del concepto del hombre —como ser racional, consciente, libre y responsable— queda sustancialmente intacto. Aunque, de nuevo, como en el surgir de la AF, quizás nos encontremos en la misma situación por la gran abundancia de nuevos conocimientos, que convive con una gran indigencia de saber acerca de qué es el hombre, cosa que las ciencias a veces responden de

modo apresurado desde la proyección de algunos datos científicos, pero inconscientes de las presuposiciones filosóficas que arrastran.

Ante el enorme progreso de las ciencias humanas y el enaltecimiento de sus logros, cabe preguntarse si las cuestiones filosóficas que se plantea la AF acerca del ser del hombre ya han recibido su respuesta cabal por dichas ciencias o, en todo caso, está en curso y debemos esperarla, puesto que dichas ciencias siguen su investigación de manera incesante y con notable éxito. Frente a esta opinión muy reiterada, hay que recordar que no hay cuestión alguna propiamente filosófica sobre el hombre que se resuelva con los datos de las ciencias. La pregunta por el hombre no puede responderse con datos científicos; de lo contrario, significaría o bien negar el discurso filosófico propiamente dicho, o bien moverse en un positivismo basto, el cual, aunque a veces se presente como un criticismo iconoclasta, en realidad es un acriticismo total y una sumisión al imperio de los datos; este imperio de la razón empírica quedó claramente superado hace ya más de 200 años por obra de Kant.

Ahora bien, esta constatación de la insuficiencia de las ciencias humanas para decir qué es el hombre no impide una escucha de sus cuestiones y una acogida de sus resultados, al contrario, da a entender que se da y debe darse, de tal manera que éstas son su punto de partida en un doble sentido: *a)* punto de partida como impulso a preguntarse qué es el hombre, al ver que las ciencias sólo parcialmente responden a ella y que con sus aportaciones obligan a replantear; y *b)* punto de partida en el sentido de que se toman los conocimientos de dichas ciencias como base de otros para, a partir de ellos, elaborar la pregunta y la respuesta a dicha pregunta.

De hecho, los clásicos de la AF (M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen) parten de las ciencias humanas, se basan en sus resultados y los integran en su propia reflexión sobre el hombre; en concreto basaron su AF en los resultados de la biología. Esta integración del saber científico que han aportado las diferentes ciencias humanas es una característica de la AF. Ésta se convierte en el lugar de encuentro entre filosofía y ciencias del hombre, encuentro en el que, si ha de haber diálogo, ha de haber preguntas y respuestas por cada una de las partes. Lo mismo cabe constatar en la actualidad, en la que el gran avance de las ciencias biológicas está impulsando un auge del interés por la AF.

Por una parte, por tanto, la AF pretende elaborar los conocimientos que aportan las ciencias humanas a fin de poder tratar la pregunta fundamental, sin anacronismos, en su globalidad y unidad, es decir, qué es el hombre. Es el momento de la escucha. Por otra parte, la AF pretende aportar el saber fundamental que las ciencias humanas presuponen: la pregunta qué es el hombre. En efecto, cada ciencia, para valorar cada uno de sus datos, hace uso de un conocimiento que pre-

supone: el conocimiento acerca de qué es lo humano. Este saber fundamental y presupuesto por las ciencias es el que debe tratar la AF.

La AF trata del hombre en su totalidad y unidad; ésta es su característica específica: exponer la totalidad y la unidad de la esencia del hombre; en conjunto, tratando del hombre en su globalidad o integridad, a diferencia de los aspectos parciales propios de cada una de las ciencias humanas, que se definen por ser sectoriales, por estudiar un aspecto del hombre; pero también en su totalidad en el sentido de que se pregunta por el hombre como un ente, su lugar en la totalidad del ser, del cosmos, del mundo. De esta manera la AF alcanza su nivel específicamente filosófico. De este modo la AF hace problema de un saber que las otras ciencias humanas dan por supuesto, con ello hace la propia aportación, elaborando un saber que las ciencias sólo presuponen.

Otra diferencia característica de la AF es que ésta estudia no sólo la realidad fáctica del hombre (tal como de hecho es), sino también su sentido. La AF toma como su objeto de consideración la facticidad y el sentido, a partir de la facticidad estudia su sentido. Con ello alcanzamos el ámbito y el nivel propiamente filosóficos de la AF, que continúa siendo antropología y filosofía.

5. **Fuentes y método de la Antropología filosófica**

Al tratar del nacimiento y constitución de la AF se ha mencionado que las ciencias humanas son su punto de partida. Veamos más detenidamente de dónde bebe sus conocimientos y cómo elabora su propia aportación. Estas dos cuestiones van a recibir más luz tratando de las fuentes y del método de la AF. En términos generales la AF bebe de tres grandes fuentes de conocimiento: la filosofía misma, las ciencias humanas y la experiencia.

a) *La filosofía*

La filosofía suministra conocimientos de toda índole y de múltiples maneras a la AF. En primer lugar hay que recordar que «toda creación cultural encierra una secreta o criptoantropología» [30], es decir, una imagen del hombre, y ofrece, por tanto, un saber sobre el

[30] M. LANDMANN, *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente* (México 1961) 8.

hombre. Siempre, pues, ha habido una concepción del hombre, que se ha ido plasmando en las diferentes creaciones culturales, desde la política, la organización social, el derecho, la economía, las artes plásticas, la literatura y la religión. Por ello cabe hablar de «antropología implícita» [31]. Así se puede estudiar, por ejemplo, la antropología homérica, la antropología bíblica. Ahí, por tanto, se encuentra una primera fuente de conocimiento que tiene la AF, es decir, la filosofía que ella es capaz de extraer de todas las creaciones culturales.

Junto a esta «antropología implícita», se puede rastrear en la tradición filosófica una «antropología explícita» [32], haciendo referencia a lo que los filósofos han dicho sobre el hombre, aunque sin hacer expresamente tratados de antropología. La filosofía, en el amplio abanico de sus diversos campos, especialmente la teoría del conocimiento, la ética, la sociología y la psicología (aunque también la política y la filosofía de la religión), ha ido aportando conocimientos y posiciones acerca del hombre, sin que se establecieran como AF. Se trata de todo el acerbo de la tradición filosófica.

Cuando la AF toma como única fuente de su conocimiento la filosofía misma, suele denominarse *filosofía del hombre,* al modo de otras tantas filosofías de genitivo, como son la filosofía de la historia, de la naturaleza, de la ciencia, de la cultura, del lenguaje, de la mente, etc. Dentro de esta antropología explícita cabe hacer mención de la llamada «línea antropológica de la historia de la filosofía» [33]. Se trata de aquella línea que frecuentemente se denomina «humanismo», que, además de un saber, representa una actitud ante la vida y el mundo, que pone al hombre como centro, como medida de todas las cosas, como fin, ofreciendo una visión de la realidad desde el hombre y un conjunto de valores que priorizan la persona y, con ella, la libertad y la igualdad [34]. Para recordar esta línea antropológica de la historia de la filosofía basta con evocar algunos nombres que por sí mismos son ya suficientemente sugerentes, como el pensamiento griego clásico (Platón y Aristóteles, el Helenismo: estoicismo, etc.), san Agustín y santo Tomás, Renacimiento (Pico della Mirandola) y Modernidad, filosofía clásica alemana: Kant y Hegel, la

[31] M. LANDMANN, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Friburgo-Múnich 1962) XI.

[32] Ibíd., XIII.

[33] Ibíd., XIX, que prioriza autores que a veces ocupan un segundo lugar en la historia de la filosofía, así, por ejemplo, Protágoras y Poseidonio tienen más importancia que Platón; Montaigne y Pascal más que Descartes; Herder más que Kant; Feuerbach más que Hegel.

[34] Sobre el concepto de humanismo cf. G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto,* o.c., cap. 1, esp. p.25-36.

quiebra: Feuerbach, Kierkegaard, Marx; la fenomenología y el existencialismo.

Aunque no se puede descuidar la gran aportación de las ciencias humanas, que dio el espaldarazo para el surgimiento de la AF y, por tanto, de alguna manera recogerla forma parte de su definición, lo que aquí vamos a desarrollar se parece más a una filosofía del hombre que a una AF, puesto que el diálogo con la ciencia es hoy muy complejo y exigiría otra dedicación, y porque dicho estudio se da hoy en otros ámbitos más específicos, por eso ya de entrada quisimos sentar claramente un enfoque específicamente filosófico de este estudio (cf. apartado 2 de este capítulo).

b) *Las ciencias humanas*

Antes de referirnos a otras ciencias humanas, hay que mencionar las diferentes *antropologías no filosóficas,* que en general podemos dividir en dos grandes ámbitos: la *antropología física,* que comprende la anatomía (una parte de la medicina, por tanto) y la genética humana; y, por otra parte, la *antropología cultural* o social, dedicada al estudio de los pueblos y sus culturas. Pero tratando de las aportaciones de conocimientos acerca del hombre, no pueden olvidarse la *teología* (entendida en su sentido amplio como articulación de las creencias y prácticas religiosas, cuya aportación suele resumirse en la fórmula del hombre como imagen de Dios, desembocando en una antropología teológica) y las ciencias de la religión: la historia de las religiones, la psicología y la sociología de la religión, así como la filosofía de la religión.

Otra fuente para la AF son las llamadas «ciencias humanas», como son psicología, sociología, política, economía, medicina, biología, antropología cultural o social, historia, lingüística, paleontología humana o paleoantropología, etología y sociobiología. Estas ciencias del hombre forman dos grandes grupos [35]:

1.º Las *ciencias naturales* (medicina, biología, paleoantropología, etología), que estudian al hombre bajo el punto de vista biológico. Estas ciencias de alguna manera estudian el hombre como parte de la zoología: su objeto es el hombre como una especie, que es comparada morfológica y fisiológicamente con otras especies animales y que está conectada genéticamente con ellas. Se ocupa de la historia natural del hombre, de su ascendencia o genealogía de los antropoides, la evolución de la especie humana y los diversos esta-

[35] Para esta exposición seguimos a C. BEORLEGUI, *Estatuto epistemológico de la antropología filosófica: Homenaje al profesor Jaime Echarri* (Bilbao 1990) 294-300; ID., *Antropología filosófica...,* o.c., 141-153, 191-200.

dios intermedios. Otro campo de estas ciencias es la comparación de las diferentes razas humanas.

Todas estas ciencias confluyen en lo que se denomina *antropología física,* inicialmente dedicada al estudio del hombre desde un punto de vista morfológico y anatómico, es decir, los aspectos somáticos de los seres humanos. Más adelante, como consecuencia de los progresivos descubrimientos arqueológicos y paleontológicos, la disciplina se amplió a la evolución y antropogénesis de la especie humana. Hitos fundamentales son la teoría evolucionista de Ch. Darwin, la genética de Mendel y las teorías que unen ambos aspectos. Su campo actualmente se divide en estos cuatro grandes contenidos temáticos: 1) la genética (en su dimensión individual y colectiva: genética de poblaciones); 2) la paleontología humana o paleoantropología, centrada en el estudio de la variabilidad de los antecesores del hombre; 3) heterografía humana: estudio de la diversidad físico-biológica de la especie humana; 4) la etología humana, dedicada al estudio de las bases físico-genéticas del comportamiento humano, en polémica y síntesis final con enfoques ambientalistas. Dentro de este apartado hay que diferenciar entre la etología clásica, iniciada por K. Lorenz, y la sociobiología, más reciente y omniabarcadora, según las pretensiones de sus teóricos, E. O. Wilson, R. Dawkins, M. Ruse, etc.

2.º Otro grupo es el formado por las *ciencias socio-culturales* (etnología, etnografía, antropología cultural o social, lingüística, historia, sociología, etc.), que son las ciencias antropológicas dedicadas al estudio de las diferentes culturas humanas: sus formas de vida y organización social, sus creencias e instituciones, sus modos de trabajo y medios de producción, etc. Todas ellas confluyen en la antropología socio-cultural, dedicada a la descripción y explicación de la cultura humana, estudiando su surgimiento, desarrollo y variedad de concreciones dentro de cada contexto social e histórico.

Hecha esta distinción entre ciencias naturales y ciencias socio-culturales, que por otra parte es clásica, hay que añadir en seguida que hoy está en clara discusión desde proyectos explicativos globales que parten de los estudios de la biología en su línea de etología, puesto que pretenden explicar el mismo comportamiento y la cultura desde los datos biológicos y etológicos. De este modo la antropología físico-biológica conecta y se solapa con la antropología cultural, en la medida en que los supuestos físico-biológicos del ser humano posibilitan y condicionan su adaptación al medio ambiente, produciendo la cultura, en su sentido más amplio; y, a su vez, tales frutos culturales orientan y condicionan la base física del ser humano.

Junto a estos dos grupos de ciencias humanas, cabe por lo menos mencionar las demás ciencias humanas que, si no directamente, sí indirectamente implican y reflejan un saber (una imagen) del hombre, a la vez que aportan conocimientos que pueden ser decisivos en el conocimiento del hombre, como son la política y el derecho, la economía y la sociología, la psicología y la historia, la lingüística y la semiótica (y la crítica literaria [36]). Todas estas ciencias han dado lugar a un calificativo que se ha unido al sustantivo «antropología».

c) *La experiencia*

Junto a estos dos grupos de saberes, hay que situar una tercera fuente de la AF: la experiencia. En efecto, ya Kant señalaba que una fuente importante de la antropología es la experiencia, entendida en el sentido corriente del término, que él mismo explica como el trato con los demás, observación del comportamiento de los hombres, y para ello señala que una buena fuente para la antropología es la lectura de libros de viajes, historias, biografías, novelas y teatro, porque ahí se nos ofrecen otros comportamientos, caracteres, situaciones vitales, pasiones e intereses que guían el comportamiento.

A este sentido de experiencia cabe añadir el de situación actual, como contexto de experiencia desde el cual se pregunta por el hombre y se le piensa; situación que siempre determina la reflexión, especialmente si es sobre algo tan cercano como el hombre, ya que ésta influye a la hora de destacar rasgos que se dan o deberían darse en el hombre: solidaridad, sufrimiento, tolerancia, identidad cultural, sensibilidad ecológica, respeto a la diversidad de género, etc. Y más en concreto cabe hablar de nuestra experiencia histórica como hombres europeos: la crisis de la cultura tecnológica con sus sacudidas sociales, las guerras sin precedentes, la reducción del hombre a una sola dimensión, la globalización, la división del mundo en un norte rico y un sur empobrecido, etc. Los excesos de miseria humana ponen de relieve la unilateralidad y la deformación de la imagen del hombre que ha dominado en gran parte de la cultura moderna.

d) *Método*

Si por el objeto, global y unitario, la AF se diferencia de las demás antropologías y ciencias humanas, este mismo objeto de estudio requiere también un método propio, adecuado a su objeto. La

[36] Cf. por ejemplo A. BLANCH, *El hombre imaginario. Una antropología literaria* (Madrid 1995).

misma labor que ya hemos mencionado como propia de la AF indica por sí misma el modo de llevarla a cabo, su método. La AF parte de los resultados de las investigaciones de las ciencias humanas, y tiene como tarea propia elaborarlos y unificarlos llevándolos al nivel propiamente filosófico a fin de responder a la pregunta por la esencia del hombre. No se trata sólo de una labor de síntesis, sino también de elevación a concepto, al nivel de la globalidad y unidad que es el de la pregunta por la esencia, por el ser del hombre. Esta labor es de *reflexión,* puesto que la AF no extrae los datos directamente, sino que los recibe de las ciencias o de la experiencia, pero ella vuelve sobre ellos, reflexionando sobre ellos, dando vueltas en torno a ellos, considerando su sentido y significado, su referencia al ser del hombre. Esta labor de reflexión tiene el doble aspecto de *a)* volver sobre los datos de las ciencias para ver su significado para el hombre, y *b)* ser un saber que atañe a uno mismo; desde la consideración del significado de los datos se vuelve sobre uno mismo. Es un saber segundo. Esta labor reflexiva es, por tanto, no de explicación de las causas y condicionamientos, como es el caso de las ciencias, sino de *comprensión* de su sentido dentro de la globalidad, «el hombre», y dentro de la globalidad del ser, del cosmos. Finalmente es una labor de interpretación de los datos y las experiencias a fin de ver su sentido humano, su sentido de verdad acerca del hombre; por ello es también un método *hermenéutico.* En resumen, el método puede definirse como reflexivo, comprensivo, hermenéutico.

Estos tres rasgos del método de la AF se deducen directamente de lo dicho en el esbozo de definición de la AF acerca de su clase de saber. Estas tres características del método se encuentran enmarcadas por un rasgo más fundamental y englobante: el *fenomenológico.* Éste es, en efecto, el que más claramente define el método de la AF, la cual lo adopta por varias razones: 1.ª Por su nacimiento; en efecto, la AF nace encuadrada dentro de esta corriente de filosofía. 2.ª Porque la fenomenología se ha hecho fenomenología hermenéutica y por ello es la corriente que mejor se adecua a la interdisciplinariedad que le es propia. En efecto, la hermenéutica, que es el arte de comprender y de darse a entender, nos ha enseñado la interpretación de los datos de las demás ciencias, de otras tradiciones filosóficas, de otros textos y de la misma existencia, y en general nos ha enseñado a dialogar. 3.ª Porque la fenomenología intenta ir a las cosas mismas, en su esencia y globalidad, tal como nos aparecen, en su modo de dársenos, partiendo siempre de un necesario momento de descripción y análisis de lo dado. En el caso del hombre ella es la que mejor perspectiva ofrece para el estudio del hombre en su globalidad y unidad. Este enfoque permite no trocearlo en segmentos y dualismos: cuerpo y alma, razón y sensibilidad, entendimiento y afectos, o

como ser viviente, sensible, inteligente, libre, espiritual, etc., sino considerar todos estos elementos como aspectos del todo.

6. Funciones de la Antropología filosófica

La necesidad de conocer la facticidad del hombre hace que la AF esté a la escucha de otros saberes, que tenga que empezar por dejarse enseñar. Pero, en la medida en que ella se ocupa del sentido, tiene además otra relación con la ciencia y con el humanismo en general, de modo que ella puede ejercer en este campo unas funciones que son las propias de la filosofía en el conjunto del saber que, para el caso de la AF, se pueden resumir en estas tres [37]:

Una *función crítica* que consiste en controlar los datos sobre el hombre aportados por las ciencias, ordenándolos correctamente y situándolos en su correspondiente estatuto epistemológico. En esta función entra la clasificación de los diferentes métodos de estudio del hombre; la coordinación entre las diversas antropologías, la crítica de sus procedimientos metodológicos, concienciar sobre la difícil distinción entre dato e interpretación, poner de manifiesto la injerencia del contexto en la producción del conocimiento (de lo cual el colonialismo es un ejemplo clásico), etc. Un ejemplo claro de cientismo, un caso típico e histórico, ya lejos de las discusiones, es el darwinismo social; caso típico de cientismo que consiste en deducir de un dato científico, innegable, una exigencia de comportamiento o una imagen del hombre, a veces más que discutible, llevando a cabo una extrapolación indebida del dato científico, como si la extrapolación se dedujera legítimamente de la ciencia, cuando de hecho es una opinión personal de un científico, mientras que el dato, por sí mismo, permite diversas interpretaciones (el darwinismo es una teoría biológica que trata de explicar los mecanismos de la evolución, teniendo como idea dominante la selección natural; pues, como es sabido, de dicha teoría se elaboró una versión social, una ideología político-social que intentaba aplicar a la sociedad y a su evolución los mismos principios de lucha por la vida y selección natural). Lo mismo cabe decir de la distinción de niveles en las afirmaciones, por ejemplo, distinguir entre evolución (una afirmación científica) y creación (una afirmación de fe, teológica, que no contradice la anterior, por situarse en otro nivel); la misma distinción entre juicios de hecho (de conocimiento) y de valor que la ética del conocimien-

[37] Cf. C. BEORLEGUI, *Antropología filosófica...*, o.c., 259-266.

to prohíbe confundir, sin apreciar que en dicho principio se parte ya de un valor.

Una *función teórico-interpretativa* con la que la AF acomete el trabajo positivo de elaborar los datos de las ciencias y de proponer una teoría general del hombre. Es la parte constructiva de la AF. Se trata de una teoría (o teorías) que será provisional, postulatoria, pero que resulta totalmente necesaria para ordenar desde ella los datos que las ciencias humanas presentan. Ejerciendo esta función, la AF se plantea, elabora y responde a la pregunta qué es el hombre y presenta la visión general global y unitaria del hombre.

Y, finalmente, una *función práctico-orientativa* dando un sentido dinámico y proyectivo a la función anterior. Toda concepción del hombre se convierte en orientación práctica de la acción individual y social y, por tanto, incide en el hacerse del hombre. Dando una idea del hombre, se da una orientación a la vida y a la acción del hombre. En este sentido, la AF tiene una dimensión que la conecta con la ética. Dicho en otros términos, la AF tiene una dimensión *edificante,* según su sentido kierkegaardiano, es decir, que la AF ha de mantener la relación con la vida, que a veces olvida la exposición preocupada sólo por el rigor científico (Kierkegaard la califica más bien de despreocupada). «Todo conocimiento [...] ha de ser en sí mismo algo preocupado; ya que esta preocupación constituye cabalmente lo edificante» [38]. Y una preocupación fundamental de toda AF ha de ser la de impulsar el movimiento de autoconocimiento, a fin de ser uno mismo. Es el cumplimiento del oráculo de Delfos γνόσθι σεαυτόν, *conócete a ti mismo,* que tiene como finalidad y cumplimiento: sé tu mismo; ésta es, en efecto, la gran elección ante la cual cada uno se encuentra, pues, «la grandeza no consiste en ser esto o aquello, sino que radica en el hecho de ser uno mismo» [39].

7. **Plan de la obra**

Como se ha visto, la cuestión de la AF es el ser del hombre, planteada en su unidad y universalidad o globalidad, y no se puede responder a esta pregunta privilegiando un aspecto, una cualidad, como el lenguaje, la razón u otras parecidas. Esto significa que se ha de plantear y de alguna manera responder a lo largo de la entera exposición. La pregunta sobre el hombre, como cualquier otra, sólo puede

[38] S. KIERKEGAARD, *Obras y papeles,* vol. VII: *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (Madrid 1969) 38.

[39] ÍD., «La alternativa», en *Obras y papeles,* VI: *El concepto de la angustia* (Madrid 1965) 20.

exponerse paso a paso, considerando aspecto tras aspecto; los humanos solemos proceder no *uno intuitu,* sino discursivamente; el todo tiene que desplegarse en sus momentos. De ahí, pues, la división en capítulos, tratando en cada uno de ellos los diversos aspectos del ser del hombre. La exposición cuenta, pues, con una primera división en capítulos, en correspondencia con los diversos temas de la cuestión global sobre el hombre.

Ahora bien, si todos los aspectos —con sus respectivos capítulos— tienden a plantear la cuestión del ser del hombre, se ha de contar con un hilo conductor que dé unidad al conjunto, que sirva para articular de modo ordenado las distintas cuestiones particulares de manera que el conjunto responda con coherencia a la cuestión global. Lo expuesto en este primer capítulo, y especialmente en el apartado 2, ha trazado ya las líneas generales. De la «elaboración de la pregunta por el hombre» ha ido emergiendo un hilo conductor: el hombre como el ente que es concernido por el ser, que tiene su ser como encargo, que es un ser a-ser. De ahí se deriva que el aspecto filosófico (e incluso ontológico) esté en el primer plano, aspecto que conlleva un aspecto existencial, práctico, dinámico o histórico, es decir, que es un ser abierto a ser y a hacerse. Este hilo conductor es el que organiza el conjunto de aspectos y capítulos y la división en tres partes: estructura, determinación y límite.

La primera parte, que lleva como título *Estructura,* quiere ser una exposición de aquellas estructuras del ser humano, es decir, disposiciones naturales dadas al hombre, que lo definen por cuanto lo capacitan para la realización de su propio ser, y lo determinan en dicha realización. En principio son algo dado que constituye las condiciones de realización del hombre. Hay que subrayar que «en principio» son algo dado, porque también llevan la marca de lo humano, consistente en que deben realizarse, no son pura naturaleza que brote por sí misma, algo meramente dado de modo previo. Así, por ejemplo, la corporalidad, que en principio parecería que designa la parte más natural, dada como el equipamiento fundamental del hombre, también ha de vivir y comportarse de manera humana y en este sentido no es la mera corporalidad «animal» del zoon/viviente, sino que desde el inicio se trata de una corporalidad humana, que ha de integrarse y personalizarse. A pesar de ello, las disposiciones de las que se va a hablar en la primera parte representan dentro del ser del hombre y del conjunto de sus características lo que es esencialmente facticidad, que ciertamente lo determina como proyecto; es la facticidad que ofrece un horizonte de posibilidades. Estas dimensiones representan el equipamiento con que cuenta el hombre.

La segunda parte se titula *Determinación* del ser humano, para dar a entender que trata de lo que el hombre ha de hacerse, del hom-

bre en su realización. Esta realización puede pensarse, al modo aristotélico, como una actualización de las potencialidades dadas en sus capacidades recibidas por naturaleza si se tiene en cuenta algo decisivo, es decir, que dicha actualización no viene dada de modo natural o automático, sino sólo con la conciencia, la decisión, la acción del hombre o, en términos zubirianos, como apropiación de las posibilidades que la realidad le ofrece. Si la primera parte trata de lo que el hombre es en sí, por naturaleza, la segunda trata de lo que el hombre puede y debe hacerse. En esta parte se trata de aquellos procesos de hacerse que caracterizan al ser del hombre.

La división entre «estructuras» y «determinación» o autorrealización tiene un cierto paralelo con la división hegeliana entre espíritu subjetivo y objetivo [40], tratando el primero de la formación del espíritu humano, de todo aquello que lo forma, desde las características como «alma natural» o ser viviente hasta las dimensiones más propiamente humanas, como son la conciencia, la inteligencia, la libertad, el «espíritu libre y agente». El espíritu *objetivo,* en cambio, trata de la realización del espíritu, realización que es moral, ética, social, laboral, cultural, jurídica, política, histórica.

La tercera parte tiene por título *Límite* de lo humano, pues trata de aquellos aspectos del ser del hombre que ponen de manifiesto su limitación, su vulnerabilidad, su caducidad, su fragilidad e incluso impotencia, como son el mal, la caída, la culpa, el sufrimiento, el fracaso, la muerte. Señalar estos límites no es un ejercicio de masoquismo ni un intento de terminar el discurso sobre el hombre con una lamentación y una queja, sino que es algo tan necesario como la indicación de sus capacidades y sus rendimientos, puesto que los límites son cabalmente aquellos aspectos que marcan el perfil de la identidad; sin considerar estos límites dejaríamos al hombre en una ambigüedad difusa que nos impediría reconocerlo. Otro significado profundo de los límites es que nos indican aquello con lo que linda el hombre. «Algo se sabe como límite o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está más allá de ello» [41]. Todo límite es un lindero que también señala aquello con que colindamos, nos pone en relación con lo otro diferente de nosotros, pero que a la vez, de alguna manera, nos pertenece. En este sentido no es de extrañar que estos temas tengan su versión religiosa. Los límites ponen de manifiesto también la trascendencia del hombre, su remisión a la alteridad, al totalmente Otro.

Estas estructuras también pueden definirse como relaciones, dando razón a aquella definición del hombre como un conjunto de rela-

[40] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* o.c., §§ 377-387.
[41] Ibíd., § 60 nota, p.162.

ciones. Como se verá a lo largo de la exposición, algo que va a destacar del hombre es que es un ser de relaciones, de tal manera que uno se sentiría tentado a exponer los distintos aspectos del ser del hombre como un despliegue de sus relaciones: con la *a)* naturaleza externa (lo dado, pero que a la vez es objeto de elaboración y cultivo por parte del hombre), *b)* naturaleza interna (todo el mundo psíquico humano, que también es a la vez dotación y tarea), *c)* los otros, en singular (las relaciones interpersonales) o en plural (la sociedad, las relaciones sociales), *d)* Dios, o dimensión religiosa. A pesar de la plausibilidad de dicha división, por una parte, en último término me parece una estructuración más construida y menos flexible, y por otra, la relación con Dios o dimensión religiosa debe ser objeto de un tratamiento específico, propio de una antropología religiosa o de la religión o de una filosofía de la religión.

PARTE PRIMERA

ESTRUCTURA

INTRODUCCIÓN

Las estructuras equivalen al equipamiento con que cuenta el hombre para su realización (aunque ellas mismas son sujeto y campo de dicha autorrealización, pues no hay elemento humano que sea simplemente equipamiento y no requiera realización, apropiación de posibilidades, ejercicio e incluso aprendizaje).

Dentro de estas disposiciones destacan, en primer lugar, la *corporalidad,* a la cual siguen la capacidad *lingüística* y la *sociabilidad,* que desde Aristóteles han sido comprendidas como aquellas capacidades que definen específicamente al hombre. Al carácter corporal, lingüístico y sociable del hombre hay que añadir la dimensión *afectiva* o sentimental, que colorea o da el tono a todo lo demás, designa el tono de ánimo que no deja de tener sus repercusiones tanto en el orden del conocimiento como en el orden social, además del volitivo y activo. Dentro de la facticidad en la que el hombre se encuentra arrojado, hay una estructura fundamental y omniabarcadora que es la de *ser-en-el-mundo,* que ya viene dada por el lenguaje y la sociedad en la que vivimos. Para comprender todas estas capacidades del hombre se hace imprescindible tratar de su dimensión *espiritual,* de conciencia, mente, subjetividad; este umbral cuyo salto constituye el paso de la vida al hombre propiamente dicho. Finalmente, el estudio de las dimensiones fundamentales del hombre, que definen su equipamiento para la acción, concluye con el carácter *personal* del hombre, tratando del concepto de persona, en el que confluyen y se recapitulan los rasgos característicos del hombre.

CAPÍTULO II

SER-EN-EL-MUNDO

BIBLIOGRAFÍA

CORETH, E., *¿Qué es el hombre?...*, o.c., 81-112; GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo...*, o.c., 106-114; LANDGREBE, L., «El mundo como problema fenomenológico», en ÍD., *El camino de la fenomenología...*, o.c., 62-97; PANNENBERG, W., *El hombre como problema...*, o.c., 9-26.

Textos: HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* o.c., §§ 12-13; HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas* (Barcelona 1991) parte III, §§ 28, 29, 33, 34, 44, 51; SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos,* o.c.

Puede parecer paradójico que un tratado que se propone plantear la cuestión del ser del hombre, en su unidad y globalidad, empiece por presentarlo en su relación con el mundo. Por ello es pertinente justificar dicho comienzo. La relación del hombre con el mundo no es externa a su propio ser, ni algo casual, como sería el caso de que uno viva en la montaña o en el llano, en la ciudad o en el campo, junto al mar o tierra adentro. Se trata de una relación interna, inherente, constitutiva del ser humano. El hombre no es una mónada aislada, sino que está constituido por su estar en el mundo. El hombre está siempre en el mundo y en su mundo.

Por otra parte, hablar del hombre como ser-en-el-mundo puede parecer tanto una obviedad como una extravagancia o un tecnicismo filosófico, precisamente porque designa algo que forma parte de nuestra experiencia cotidiana. En efecto, en nuestra vida cotidiana hacemos referencia a lo mentado con esta expresión cuando, por ejemplo, recordamos que cada uno es hijo de su cultura, de su tiempo; que cada afirmación ha de ser entendida dentro de su contexto, o, pasando a otro ámbito de cosas, se afirma que en nuestros genes llevamos toda la evolución de la vida. Estas y otras afirmaciones semejantes nos ponen en la pista de que el hombre es un ser que habita un mundo, que está configurado por él, no sólo porque nos relacionamos con otros, sino porque llevamos incorporadas muchas influencias de toda índole.

Si el hombre no acaba en sí mismo, sino que está configurado por su mundo y, por tanto, de alguna manera lo incluye en sí, la pregunta sobre el hombre no puede tratar sólo de mi propia autocomprensión, sino de la autocomprensión humana; no se trata sólo de

analizar mi propia existencia, sino la existencia humana en general. Ello es posible por el hecho de que siempre nos experimentamos y comprendemos en un mundo común. No obstante, ello no es óbice para que cada uno sea un individuo singular; es más, sólo en el conjunto de un mundo humano común llega el individuo a encontrarse a sí mismo. Sólo en la comunidad de la experiencia humana se forma y desarrolla la propia comprensión. Incluso dentro de este mundo común uno puede sentir soledad, puede experimentarse aislado. Pero dicha experiencia también es experiencia humana universal.

La afirmación de la relación del hombre con el mundo pone de relieve que el hombre no es un puro sujeto sin mundo y sin historia, sino un ser inmerso en una comunidad, en una tradición o cultura, en una historia evolutiva que comprende la evolución biológica y la cósmica. Ser-en-el-mundo es, por tanto, un rasgo característico del hombre, un rasgo en sí mismo complejo, que resume de alguna manera el conjunto de las estructuras que vamos a estudiar. Ésta es una característica del ser humano que, a partir de Heidegger, se ha convertido casi en una definición del hombre.

La condición del hombre de ser-en-el-mundo no puede tratarse sin conexión con otros rasgos característicos, como la corporalidad, el lenguaje, la sociabilidad, la mente o la conciencia. De entrada la misma corporalidad ya nos presenta al hombre como injerido en el mundo. El carácter mundano del hombre remite a otros de sus aspectos estructurales, revelándose de esta manera como «la constitución fundamental» (ST 79), en la que se anuncian las demás estructuras y de la que éstas serán su despliegue.

Se puede afirmar que la mundanidad es un rasgo que define el modo de ser del hombre. El hombre es un ser mundano. Para situar la cuestión, adelantemos su despliegue diciendo que mundo es aquí entendido como espacio de vida, conjunto de cosas de las que nos servimos, conjunto de relaciones entre cosas, de personas con cosas y entre personas; mundo, por tanto, como contexto y texto (tejido) de nuestra vida, que nos constituye, hace posible que nos relacionemos y nos encontremos con los demás y a nosotros mismos; mundo, en definitiva, con todo lo que significa de facticidad y de posibilidad, de determinaciones que son limitaciones y de conexiones que abren horizontes con innumerables posibilidades.

Vamos a ver distintos aspectos de esta «constitución fundamental» del hombre siguiendo el hilo de su desarrollo histórico de la mano de Scheler, Heidegger y Husserl. A pesar de seguir el orden histórico de su surgimiento, el interés que guía la exposición no es histórico, sino sistemático: interesa resaltar las distintas aportaciones a la cuestión a fin de dilucidar qué se entiende por mundo y ser-en-el-mundo. Vistas

estas tres grandes aportaciones al concepto se intentará dar un resumen temático de los diversos aspectos o dimensiones del mundo, para finalmente concluir considerando el significado antropológico de ser-en-el-mundo.

1. El hombre como «abierto al mundo» (Scheler)

El primero en llamar la atención sobre esta característica del hombre fue Husserl, en los años de 1900 a 1913, presentando el mundo como el horizonte universal de toda experiencia (y posteriormente, en los años treinta, forjando el concepto de «mundo de la vida»). Después, Scheler, en los años veinte hace uso del concepto de mundo para determinar la diferencia específica entre el hombre y el animal, tratando de la mundanidad del hombre como búsqueda del lugar del hombre en el cosmos, en el mundo de los vivientes. Max Scheler elabora su concepto de mundo, sin duda inspirado por Husserl, del que fue discípulo en su primera época, en Gotinga.

Scheler se pregunta por lo específico del hombre desde la perspectiva de su relación con las otras especies (y, por tanto, sobre la base de las ciencias biológicas) (p.25s) [1]. Para ello hace un repaso por los grados del ser psicofísico (planta, animal: instinto, memoria asociativa, inteligencia práctica, p.27-52), para llegar a la conclusión de que «el nuevo principio que hace del hombre un hombre es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido [...] Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas» (p.54), lo que los antiguos llamaron «razón» o *nous* y que él llama «espíritu» (p.55), que no proviene de la vida, sino que se define como lo que es capaz de negarla, de decir «no». De entrada, por tanto, la diferencia específica del hombre no está en el ámbito o en el nivel de la vida, de la biología, sino en algo más esencial, que es su fundamento y a la vez lo que la domina: el espíritu. Entonces la cuestión clave es ver qué se entiende por espíritu. Para explicar qué se entiende por espíritu lo compara con el animal, contrastando el comportamiento de ambos, del animal y del hombre.

En efecto, «la propiedad fundamental de un ser "espiritual" es su independencia, libertad o autonomía existencial —o la del centro de su existencia— frente a los lazos y a la presión de lo orgánico, de la

[1] M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos,* o.c. En este apartado esta obra se cita en el texto, poniendo entre paréntesis el número de página.

"vida", de todo lo que pertenece a la "vida" y por ende también de la inteligencia impulsiva de ésta» (p.55). Dicha independencia frente a la vida y sus impulsos hace al hombre «libre frente al mundo circundante» [*Umwelt* = entorno] y que «esté abierto al mundo» (p.55); a diferencia del animal que está vinculado al entorno, el hombre está libre de él y está abierto al mundo, «tiene "mundo"» (p.56). La diferencia específica entre el animal y el hombre consiste, por tanto, en que aquél tiene entorno y éste tiene mundo. Consideremos más de cerca el significado de estos dos conceptos.

«Entorno *(Umwelt)* significa un espacio vital perfectamente limitado sobre el que se establece de forma específica un ser vivo. Sin embargo, esta limitación no hay que entenderla —al menos no siempre ni necesariamente— en un sentido espacial. Hay muchos animales, cuyo comportamiento, ligado a la especie, se mueve en amplios espacios geográficos; piénsese, por ejemplo, en el vuelo de las aves migratorias. A pesar de lo cual viven en un entorno cualitativa y estructuralmente delimitado. Están vinculados a determinadas condiciones de vida. Abarcan la realidad bajo ciertos aspectos definidos según la especie, reaccionando a la misma de forma instintiva y ligada a la especie. El comportamiento animal está fijado y acoplado a un entorno preciso, delimitado y cerrado que no puede superar. En tal sentido se puede hablar de un comportamiento "ligado al entorno"» [2]. Entorno es, por tanto, el espacio vital delimitado según la especie, determinado por su equipamiento instintivo, sensitivo y motor, que ningún individuo puede superar.

«Mundo *(Welt)* significa, por el contrario, un horizonte vasto que rompe por definición cualquier limitación precisa y elimina toda fijación, siendo por lo mismo más amplio que el espacio vital inmediato. El hombre puede destacarse de su entorno, puede crear distancias, es capaz de acomodarse en cualquier momento a otras condiciones ambientales. Toda su conducta está fundamentalmente abierta más allá de un determinado entorno. Es más movible, moldeable y adaptable que la de cualquier animal. No está irremediablemente vinculada a un entorno delimitado con rigidez. En este sentido está "libre de entorno" y, por lo mismo, "abierto al mundo". Por encima de su propio marco tiene un mundo abierto de par en par» [3].

Estar libre de entorno y abierto al mundo significa que el ambiente no viene configurado por mis sentidos e impulsos, sino que soy capaz de «objetivar» lo que tengo enfrente. «Espíritu es, por tanto, objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera

[2] E. CORETH, *¿Qué es el hombre?...*, o.c., 99.
[3] Ibíd., 99.

de ser de los objetos mismos» (p.56). Objetivar significa circunscribir, delimitar, y ello implica estar más allá de lo que se objetiva, más allá del puro entorno.

En el animal, en cambio, hay un acoplamiento perfecto entre su aparato sensitivo e impulsivo y el entorno, de modo que éste no es para él más que el que puede ser captado por él. El ejemplo estándar es la garrapata hembra, que con la ayuda del sentido de la luz encuentra el camino a una rama, los sentidos del olor y de la temperatura le anuncian si bajo la rama se encuentra algún animal de sangre caliente sobre el cual puede echarse a fin de chupar sangre; el «mundo» de la garrapata está compuesto por los fenómenos perceptibles por sus únicos tres sentidos: de la luz, de la temperatura y del olor [4]. En el animal «toda acción, toda reacción llevada a cabo, incluso la "inteligente", procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados, en el lado psíquico, los impulsos y la percepción sensible. Lo que no sea interesante para estos impulsos, no es dado», no existe (p.56).

En el hombre, en cambio, la conducta «es por naturaleza susceptible de una expansión ilimitada: hasta donde alcanza el "mundo" de las cosas existentes. El hombre es, según esto, la X cuya conducta puede consistir en "abrirse al mundo" en medida ilimitada» (p.57).

Este carácter ilimitado de la apertura, característica del hombre, es lo que hace que Pannenberg la interprete en el sentido de que no se puede tratar de una sola diferencia cuantitativa. La fantasía, la libertad, la inteligencia teórica, la creatividad, etc. no significan y operan una mera ampliación del entorno en el que vive el animal, no se trata de que el mundo tenga una amplitud mayor que el entorno, sino de que debe implicar una apertura que, en último término, es propiamente trascendente, más allá del mundo, hacia Dios [5]. Algo parecido a la «apertura al mundo», como característica del hombre, viene a afirmar Zubiri al definir al hombre como «animal de realidades» [6], a diferencia del animal que es de estímulos. El animal aprehende las cosas como estímulos, que determinan su respuesta, mientras que el hombre las aprehende como realidades, como algo suyo o propio, en su alteridad y autonomía, abiertas indefinidamente a cualquier otra realidad.

[4] J. HABERMAS, «Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel)», en ÍD., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (Fráncfort M. 1973) 95.

[5] W. PANNENBERG, *El hombre como problema...*, o.c., cap. 1: «Apertura al mundo y apertura a Dios» (p.9-26); ÍD., *Antropología en perspectiva teológica...*, o.c., cap. 2, 53-98.

[6] X. ZUBIRI, *Sobre el hombre,* o.c., 47.

2. Ser-en-el-mundo como constitución fundamental del hombre (Heidegger)

Heidegger desarrolla este concepto en su obra *Ser y tiempo* (1927) [7], y en esta obra (ST § 12) sirve como caracterización provisional de la «constitución ontológica» *(Seinsverfassung)* del hombre. Tiene como objetivo descartar otras posiciones, en concreto, intenta *1)* rechazar que la consideración del ser y del hombre *(Dasein)* tome como punto de partida un sujeto sin mundo, como es el caso del ego cartesiano, y *2)* rechazar, por medio del ser-en, una interpretación de la relación con el mundo primeramente teórica, orientada al conocer (ST § 13); el hombre es en el mundo, y éste no es sólo el objeto de su conocimiento y manipulación. El término desempeña en ST el papel de hilo conductor de la investigación: la estructura presentada mediante dicha expresión alcanza su significado completo mediante los análisis que después se resumen en el concepto de «cuidado» (ST § 41).

«Ser-en-el-mundo» es el primer existencial [8], el fundamental, es decir, la primera característica de la existencia humana. Ser-en-el-mundo, como primer existencial, invierte el punto de partida y el planteamiento cartesiano. El hombre no es un sujeto sin mundo, tal como lo imaginó Descartes, *res cogitans* que se relaciona con el mundo exterior por el puente, siempre quebradizo y sospechoso, de sus *cogitationes,* (sospechoso o que al menos requiere de certificación), sino un ente que tiene la estructura existencial y ontológica del «ser-en» y que, por ello, no puede concebirse sino en relación esencial y constitutiva con el «mundo». No es que el hombre sea, y además complementariamente de vez en cuando establezca relaciones con el mundo, sino que es lo que es en cuanto ser-en-el-mundo. Si tuviéramos que mantener la afirmación cartesiana, según la cual «cogito, ergo sum», ésta se vería invertida de esta manera: «soy en el mundo, luego pienso», es decir, «estoy en el mundo» y por ello «pienso», es decir, me comporto siempre de un modo u otro con los entes que me salen al encuentro dentro del mundo.

Con este planteamiento Heidegger radicaliza el enfoque fenomenológico y lleva a cabo tres profundas transformaciones: 1) elimina la concepción dicotómica de la relación entre sujeto y mundo, pensada al modo de sujeto-objeto; 2) intenta superar la concepción cartesiana del yo (o la existencia) como *res cogitans;* 3) prueba con un nuevo concepto de mundo. Consideremos estas tres transformaciones.

[7] E. Tugendhat, «In-der-Welt-sein», en HWPh IV, col. 281.
[8] E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* o.c. III, 510-514.

a) *La relación*

El mundo no es un objeto que un sujeto tenga delante de sí. Afirmando que el hombre es un ser-en-el-mundo, se rompe la relación sujeto-objeto, como si se tratara de dos entidades autónomas y que secundariamente entran en relación, de lo que resulta una nueva concepción de la relación, para la cual el mundo no es puramente el objeto de nuestro conocimiento y de nuestra acción, ni siquiera es sólo el contexto del conocer y del obrar humano, sino que es más bien el texto, pues nos constituye.

«Ser-en-el-mundo» tampoco tiene el significado de indicar que un ente se encuentra en un cierto espacio o lugar, denominado «mundo». No se trata de una relación espacial. El hombre no es un sujeto aislado del que debamos explicar que debe o puede salir de sí e ir hacia el mundo exterior. Ni el mundo es una caja o un espacio donde se puedan meter entes, entre otros al hombre. Ser-en-el-mundo no tiene significado óntico, sino ontológico-existencial. No se trata, pues, de un hallarse de una cosa en otra, ni de un hallarse en el mundo, como también podría hallarse en el mar o en la luna (estos lugares «extraterrestes» no anularían el mismo ser-en-el-mundo), sino de una estructura unitaria (de ahí los guiones) que constituye un modo de ser del hombre. Por ello, tampoco hay que entenderlo de manera estática, sino dinámica. El ser-en-el-mundo es una relación dinámica constituida por el peculiar modo de comportarse del hombre respecto de los entes que le salen al encuentro dentro del mundo. A este modo peculiar de comportarse, en cuanto que tiene que ver con entes que no tienen la forma de ser del hombre, es decir, con cosas, Heidegger lo llama «ocupación» *(Besorgen).*

b) *El mundo*

Al mencionar que el hombre se ocupa de cosas, ya hemos empezado a definir qué es el mundo. Pero sólo hemos empezado. Pues el mundo no es sólo la suma de las cosas, sino que en todo caso se trata de cosas como cosas de uso, de *prágmata,* es decir, aquellas cosas con las que tenemos que ver en la *praxis.* Heidegger, queriendo resaltar este carácter pragmático de las cosas, las llama útiles o utensilios, cacharros *(Zeug).* Por tanto, el hombre está en el mundo ocupado con sus utensilios.

Ahora bien, ¿qué es un utensilio? Como su mismo nombre indica, un utensilio es «algo para». Así una pluma es un útil para escribir; la aguja para coser, y el coche para viajar. En la estructura expresada con el «para» hay una referencia de algo a algo, referencia que no se agota en su simple utilidad, sino que comprende también el

contexto en el que se ejecuta la acción. Así, por ejemplo, la pluma es un útil para escribir y por tanto remite también a papel, a tinta, a mesa, a silla, a habitación, a luz, a libros, a prensa, etc. Los útiles remiten siempre a otros útiles. Es más, «un útil no "es", en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y en cada caso un todo [conjunto] de útiles, en el que el útil puede ser el útil que él es» (ST 96), todo útil se encuentra encuadrado en un conjunto de útiles. Pero el útil no sólo hace referencia a otros útiles, sino también a los materiales de que está hecho. Así la pluma, la aguja, el coche remiten al hierro, acero, madera, etc. de que estén hechos. De esta manera llegamos incluso a la naturaleza: en el utensilio usado es co-descubierta por medio del uso lo que llamamos naturaleza. La misma naturaleza se ofrece también como útil: el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, etc.

De esta manera las cosas, es decir, los utensilios, forman un tejido de relaciones, un plexo de referencias, que si ha de ser significativo, ya no puede decir sólo relación a los entes que no tienen la forma de ser del hombre, las cosas, sino precisamente al hombre mismo. Este entramado de relaciones, en el que se inserta el utensilio, tiene la estructura ontológica de la «funcionalidad» o «condición respectiva» en el sentido en que hace referencia, es respecto de algo (ST 110, 468). El todo (el conjunto) de los utensilios descansa en una totalidad de funcionalidades o respectividades (ser respecto de), desde la cual nos sale al encuentro cada utensilio con su concreta funcionalidad. Esta totalidad de funcionalidades está constituida de tal modo que el «para qué» de una funcionalidad es el qué de la otra. O dicho en términos aristotélicos, lo que es el fin de algo se convierte a su vez en medio para otro fin posterior. Así, por ejemplo, el martillo sirve para clavar clavos, el clavar clavos para sujetar tablas, el sujetar tablas para hacer un tejado, el hacer un tejado para proteger de la lluvia, etc. Al final de esta cadena de funcionalidades o respectividades se encuentra siempre un «para qué», que ya no es un «qué» de otro ulterior «para qué», que ya no es medio para otro fin, sino que es un «por mor de». Este último «por mor de» no es otro que el hombre. De este modo volvemos al sujeto.

c) *El sujeto*

El ente, por mor de quien se da el todo (conjunto) de utensilios con su entramado de funcionalidades, es siempre el hombre, ese ente en cuyo ser le va esencialmente este ser mismo. Así, en el anterior ejemplo, el proteger de la lluvia es por mor del hombre. La concatenación, el entramado de referencias y funcionalidades que enlaza en-

tre sí a los utensilios hasta formar un todo se constituye, pues, en mundo, al remitir como único «por mor de» al hombre.

Ahí se nos muestran dos aspectos del hombre respecto al mundo. Por una parte él es esencialmente configurador del mundo, ya que él da unidad a todo el entramado de referencias y funcionalidades. No es que el hombre ponga los entes intramundanos, sino que sólo los integra en un sistema relacional y significativo y les confiere así la unidad de un mundo. De esta manera el sujeto ejerce su función constitutiva del mundo por medio de esta relación más rica y activa que la puramente de conciencia o teórica. Pero, por otra parte, el hombre se *mundaniza,* es decir, permite en cada caso que le salgan al encuentro entes en la forma de ser del utensilio. El mismo, de alguna manera, forma parte del entramado del mundo. No es el espectador que desde fuera contempla el mundo, como objeto que tiene delante de sí.

En conclusión, aquello dentro de lo cual el hombre (comprendiendo) se comporta, en cuanto aquello sobre cuyo fondo permite que le salgan al encuentro entes en la forma de ser del utensilio, es el *fenómeno mundo* (ST 113). Dicho de otra forma: el mundo es el ámbito de acción del hombre, el ámbito en el que el hombre se comporta entendiendo, sabiendo manejar las cosas, y en el cual las cosas le salen al encuentro como utensilios, es decir, las cosas son *prágmata.*

A partir de esta constitución fundamental del hombre como ser-en-el-mundo se van desplegando otras características del hombre, otros existenciales, que ahora sólo se van a mencionar: el ser-con, la sociabilidad; la ocupación (con las cosas) y la solicitud (por los demás); ser entendiendo, sabiendo a qué atenerse con las cosas; esta apertura inteligente al mundo encierra tres momentos: el encontrarse o disposición afectiva, el comprender y el habla. De esta manera se hace manifiesto que el ser-en-el-mundo es efectivamente la constitución fundamental del hombre, que se despliega en diversos aspectos.

3. **El «mundo de la vida» (Husserl)**

Husserl desarrolla el concepto de mundo como «mundo de la vida» en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* obra póstuma editada por Walter Biemel en 1954, apuntes que tienen su núcleo inicial en unas conferencias en Praga y en Viena de 1935.

a) *El concepto «mundo de la vida»*

Husserl inicia sus reflexiones sobre este concepto afirmando que en Kant hay un «supuesto» no expresado. «Comenzaremos nuestras reflexiones mostrando que los planteamientos kantianos de la crítica de la razón pura poseen un incuestionado suelo de presuposiciones, que codeterminan el sentido de sus preguntas» [9] (p.108). En efecto, lo que Kant presupone es que nos movemos en un mundo de sentido: «con el planteamiento kantiano se presupone de antemano el mundo circundante de vida cotidiano» *(Lebensumwelt)* (p.109), que se da por válido sin más. Este supuesto determina el modo en que se plantean los problemas de la crítica de la razón. El mundo circundante vital es el mundo vivido y no —o todavía no— «tematizado». Es el mundo de «lo que se da por sentado o supuesto», el mundo de las obviedades, de «las autoevidencias *(Selbstverständlichkeiten)* subyacentes a todo pensar científico y a todo planteamiento filosófico» (p.115), como son «el hecho de que el mundo es, de que es siempre de antemano, y el hecho de que cualquier corrección de una opinión experiencial o de otro tipo, ya presupone el mundo siendo, es decir: como un horizonte de lo que en cada caso indudablemente vale-en-tanto-que-siendo, y en su marco presupone algún inventario de cosas conocidas y ciertas al margen de toda duda, con lo cual entra en contradicción lo eventualmente desvalorizado como nulo» (p.115).

Ahora bien, este mundo no tiene por qué ponerse aparte como indigno de descripción e investigación. Más bien, se trata —como tarea propiamente filosófica— de preguntarnos retrospectivamente sobre tales autoevidencias (p.116). En rigor, se trata de un mundo extremadamente rico, el mundo de los «fenómenos "anónimamente" subjetivos». El mundo de la vida «funciona constantemente como subsuelo», ofreciendo «sus múltiples valideces pre-lógicas para las verdades lógicas, teóricas» (p.130s). Es el mismo mundo de la vida que nos requiere y ofrece la posibilidad de fundamentar, de argumentar, de deducir, de inducir, etc., ejercicios que la ciencia ha perfeccionado y formalizado. «Se trata del único mundo de experiencia, común a todos, en el cual también Einstein y cualquier investigador se sabe en tanto que hombre y también a lo largo de toda su actividad investigadora» (p.132). Pero, por ello mismo, este mundo «posee el sello "meramente subjetivo-relativo" para cualquier científico de la naturaleza en su actitud temática frente a su "verdad objetiva"» (p.132), por lo que fácilmente ha sido dejado de lado. Pero Husserl insiste en que «el mundo de la vida es un reino de evi-

[9] E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas...*, o.c.

dencias originarias» (p.134). Bajo este punto de vista, el mundo de la vida precede a toda ciencia y se convierte en su presupuesto a partir del cual trabajan y se desarrollan, constituyendo un mundo de racionalidad más amplia, de sentido, que las ciencias han formalizado y por ello reducido. Precisamente en el hecho de que las ciencias hayan olvidado este su suelo nutricio consiste su crisis, la crisis de las ciencias europeas, porque han olvidado el mundo de sentido del que emergen y se han convertido en cálculo, se han matematizado.

La vuelta al mundo de la vida no se ha de confundir con una vuelta al mundo del sentido común, especialmente si éste se entiende como el de la creencia o conciencia natural. Más bien lo contrario, sólo una superación de la actitud natural permite la mirada hacia este mundo; el mundo de la vida no es algo visible de forma inmediata, sino que ha de ser descubierto, y puede ser perdido, como ha sido el caso en la modernidad a causa de la matematización y formalización de las ciencias.

El mundo de la vida es un universo que posee «intuitividad en principio». Parece ser algo parecido a la filosofía en el sentido mundano de Kant y a lo que se llama «conocimiento del hombre», de hecho parece afín a ciertas investigaciones de antropología filosófica y puede relacionarse con lo que se ha llamado «crítica de la vida cotidiana» (H. Lefèbvre), si bien esta última incluye motivos de carácter social, que Husserl no parecía tener en cuenta. Este concepto de mundo de la vida fue aplicado a la sociología por Alfred Schütz [10] y a la sociología del conocimiento [11] por Peter L. Berger y Thomas Luckmann.

b) *Estructuras y tipos del «mundo de la vida»*

El mundo no es nunca un conglomerado amorfo de cosas y personas, hechos y acontecimientos, sino que se nos presenta siempre organizado. Ahora bien, para dicha organización contamos con algunos puntos decisivos, puntos estratégicos que por sí mismos contribuyen a dicha organización o a partir de los cuales llevamos a cabo dicha organización. Intentemos ver los puntos más sobresalientes, los esenciales.

1. El *cuerpo,* unidad anímico-corporal o estructura psicoorgánica. Para la manera originaria de darse el mundo es decisivo partir de que «somos una unidad anímico-corporal». «Toda experiencia del mundo, en última instancia, es proporcionada por los sentidos y por

[10] A. SCHÜTZ - Th. LUCKMANN, *Estructuras del mundo de la vida* (Buenos Aires 1977).

[11] P. L. BERGER - Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad,* o.c.

el funcionamiento de nuestros órganos sensoriales. Nuestro cuerpo, con sus órganos, es el absoluto punto cero, el centro de orientación para toda experiencia, es decir, el absoluto "aquí" para todo "allí"» [12]. La primera estructura del mundo de la vida es, por tanto, que tiene el cuerpo como centro. Siendo el cuerpo lo que determina nuestro lugar en el espacio y el centro de orientación para toda experiencia, una primera consecuencia de ello, es decir, el primer resultado del hecho de que tengamos mundo es la diferencia que necesariamente y de manera inmediata se establece entre proximidad y lejanía, mundo cercano y mundo lejano *(Nahwelt* y *Fernwelt).*

2. La *tierra.* Hemos visto que el «aquí» absoluto viene señalado por el cuerpo; ahora bien, este aquí absoluto se encuentra a la vez determinado por el hecho de que con nuestro cuerpo nos movemos sobre la tierra. El «aquí» es siempre «aquí sobre la tierra». La tierra es la base primordial de nuestra experiencia; no siendo, por su parte, un objeto entre otros objetos de nuestra experiencia, sino aquello en relación con lo cual todos los objetos accesibles a la experiencia se determinan en su situación. La tierra, por tanto, es inmóvil según la perspectiva de nuestra experiencia inmediata. Se puede ver ahí que Husserl lleva a cabo una cierta contrarrevolución ptolomeica o inversión de la revolución copernicana, que, por otra parte, no tiene por qué extrañar ya que cada perspectiva tiene su validez en su nivel propio.

El cuerpo, o la unidad anímico-corporal que somos, y la tierra, con la primera distinción entre proximidad y lejanía, son, pues, las estructuras esenciales primeras del mundo de la vida. Ahora bien, a ellas hay que añadir otras, que surgen de una primera consideración, que son las siguientes.

3. *Comunidad* o *sociedad.* En el mundo no me encuentro solo, sino con otros, de manera que los otros forman parte de mi mundo de la vida. El mundo de la vida no es únicamente mundo para mí, para el individuo, sino que es un mundo comunitario.

4. *Cultura* e *historia.* El mundo de la vida no es un mundo puramente natural; o más exactamente, no es sólo el mundo tal como nos es dado puramente en cuanto naturaleza, sino que se trata de un mundo esencialmente configurado, edificado, cultivado por los hombres, por tanto un mundo configurado por la cultura (el cultivo) y el paso de la acción de generaciones de hombres.

5. *Mundo diferenciado.* El hecho mismo de que el mundo de la vida es un mundo configurado por la comunidad humana lo convierte en fuente de diferenciación, diferencias que vienen dadas por múl-

[12] L. LANDGREBE, «El mundo como problema fenomenológico», a.c., 75, cf. 74-97.

tiples factores; entre ellos están los factores naturales (geografía, clima, etc.), el grado de evolución y desarrollo, la cultura, las diversas costumbres y hábitos de las comunidades humanas (la diversidad cultural), la impronta de las distintas generaciones, la impronta de los distintos ámbitos de acción humana que crean mundos diferentes (los distintos ámbitos o sistemas de la acción humana, por ejemplo, el mundo de la ciencia, de la economía, de la política, de la religión, etc.).

Dada esta diferenciación inherente al mundo de la vida, describirlo significa, por tanto, describir *tipos* posibles de mundo, entendido como el respectivo mundo circundante de una comunidad humana. Reivindicar esta pluralidad de mundos, que se dan por la pluralidad de perspectivas según las cuales se puede considerar la configuración del mundo, tiene la importancia de que supone una ruptura con la visión científica del mundo, que lo quiere unificado. Para la elaboración de los tipos de mundo es decisiva la mencionada distinción entre cercanía y lejanía. Mediante esta distinción caracterizamos a los nuestros y a los otros, a los que pertenecen a nuestro círculo inmediato de vida, los que nos resultan familiares, y a los que no, los extraños. La diferencia entre cercanía y lejanía se concreta en la distinción entre mundo familiar o mundo patrio *(Heimwelt)* y mundo extraño *(Fremdwelt)*. Esta distinción debe entenderse en sentido relativo, porque es fluida y en movimiento continuo y, además, es relativa porque el mundo patrio, en el que me he socializado, me ha dado los conocimientos humanos básicos, de tal manera que me posibilita abrirme y entender el mundo extraño. Gracias al conocimiento de nuestro mundo familiar nos es posible penetrar en el extraño, porque compartimos ciertas orientaciones generales y porque desde ellas y desde las más peculiares podemos percibir y valorar las diferencias. En definitiva, y a pesar de la distinción, no nos encontramos nunca en un mundo cerrado.

c) *Constitución del mundo*

Hemos descrito qué se entiende por mundo, pero falta explicar cómo se constituye, su origen. Esta descripción nos ha presentado el mundo como lo que el individuo encuentra como hecho, que existe desde siempre. El individuo ha nacido y crecido en tal mundo, ha sido educado según sus tradiciones y creencias, obteniendo así su imagen del mundo. Incluso podemos llegar a saber qué generaciones anteriores han tenido tales experiencias y han hecho esas contribuciones que nosotros asumimos, ratificamos, desarrollamos y transformamos. Por tanto, que nuestro mundo se nos presente ahora como siendo desde siempre, no excluye, sino que implica que otros hombres han trabajado en la configuración del mundo y han transmitido

su saber. El hecho de tener mundo, de contar con un mundo previo, que se nos presente como siendo desde siempre, remite a actos subjetivos, a actividades humanas.

En este sentido el mundo no es nunca sólo el conjunto de lo ya dado sin más y de lo existente independientemente de la comunidad humana; más bien lo contrario, el mundo está ahí para ella sólo en la manera en que dicha comunidad se lo ha apropiado interpretativamente en el experimentar comunitario y en el intercambio de sus experiencias.

Ahora bien, esta forma de considerar el mundo como configurado por la comunidad humana es también limitada, porque toda configuración presupone ya el mundo, el mundo ya se da por supuesto; lo que se configura, transforma y trasmite se supone ya existente. De manera que la limitación que observamos en esta consideración del mundo nos devuelve a la idea primera de mundo como lo preexistente, lo ya siendo desde siempre. De manera que finalmente podemos observar un movimiento circular, de mutua remisión: el mundo como lo preexistente remite a la experiencia y a la acción del hombre que lo configura, y dicha acción configuradora remite a la base material que se ofrece a dicha configuración.

El movimiento circular no se da solamente entre mundo preexistente y mundo configurado, sino también entre mundo y subjetividad configuradora, puesto que la configuración del mundo es una efectuación de la subjetividad. La importancia de la efectuación de la subjetividad estriba en que no se limita a la constitución del mundo dentro de un horizonte, sino a la constitución del horizonte mismo, aunque no sea partiendo de cero ni que pueda considerarse como un campo de meras posibilidades, sino como el conjunto de facticidades que a la vez abren un horizonte de posibilidades, cuya apropiación va constituyendo el mundo. Con ello hay que concluir que «el concepto más amplio de mundo es siempre correlato: el correlato del sistema de los juicios de alguna subjetividad» [13].

4. Definiciones de mundo. Sus diferentes aspectos o niveles

Hasta ahora hemos considerado las aportaciones más importantes acerca del hombre como ser-en-el-mundo, ahora vamos a resumir de manera sistemática algunos aspectos del mundo que han ido surgiendo en la argumentación de los distintos autores estudiados. Va-

[13] M. García-Baró, *Vida y mundo...*, o.c., 108.

mos, pues, a proseguir describiendo el mundo en que es el hombre, definiendo qué entendemos por mundo y, como se trata de una realidad compleja, lo vamos a describir dando cuatro distintas definiciones o descripciones que corresponden a diferentes niveles de mundo, en los cuales puede moverse el hombre.

a) *El mundo cosmológico*

Ésta es la primera consideración del mundo, entendido como el conjunto de cosas, «como el conjunto de seres, bien sea la totalidad de las cosas sensibles y materiales de la naturaleza o del cosmos, o bien como el conjunto de todos los seres finitos» (la creación, en oposición al creador). «Ahí el mundo se entiende como una realidad objetiva, tal como subsiste en sí» [14]. Es el mundo objetivo por excelencia, objeto de las ciencias naturales. Ahora bien, con ser este mundo el mundo real por excelencia, considerado en esta globalidad, como conjunto de todas las cosas presentes en nuestro planeta y en el universo entero, no deja de ser una abstracción, ya que como tal no es objeto de nuestra experiencia, es más bien un mundo que nos describen las ciencias. Y, con todo, a este mundo lo experimentamos y entendemos sólo desde nosotros y a través del lenguaje. Pero también, de alguna manera podemos decir que formamos parte de él tanto porque procedemos del mismo núcleo inicial que en el *big bang* dio origen al mundo, como porque nos encontramos inmersos dentro del mismo universo, aunque tengamos en él una posición especial, puesto que somos los que lo conocemos y, por tanto, lo podemos manipular hasta cierto punto, aunque sea habiendo aprendido y siguiendo sus propias leyes, e incluso destruir este universo, por lo menos nuestro planeta.

b) *El mundo sociológico*

Entendido como el mundo humano, como la comunidad humana y vida pública en las que operan unas imágenes y formas de conducta, que de alguna manera lo hacen el espacio vital humano desde el punto de vista social, político y cultural. Este aspecto del mundo tiene un gran peso, de tal forma que el mundo es muchas veces descrito sencillamente como «el conjunto de relaciones humanas, de estructuras sociales, de grupos de poder, de principios que gobiernan las relaciones sociales y las relaciones de poder, de aspiraciones que dominan en la actividad humana. Ser-en-el-mundo significa participar de la convivencia con las estructuras y los principios que dominan en

[14] E. Coreth, *¿Qué es el hombre?...*, o.c., 87.

la vida social» [15], de tal manera que quien no comparta esos principios será juzgado por un asocial, acusado de huir del mundo.

Este mundo sociológico puede presentar características y estructuras comunes a toda la comunidad humana, sean pautas de comportamiento, morales, culturales, políticas, creencias, etc. Pero también puede subdividirse en una pluralidad de mundos, según los diversos ámbitos de acción (el mundo del arte, de la ciencia, del trabajo y en él de las distintas profesiones: la construcción, el turismo, la industria, la agricultura, etc., el mundo del derecho, de la política, de la religión, de la economía, etc.) y según diferencias culturales (autóctonos e inmigrantes, mundo rural y mundo urbano, etc.). Se trata de mundos diferentes con sus propias racionalidades, sus fines, sus valores y sus medios. Así se puede distinguir el mundo de la *cultura* (no sólo el de las bellas artes, sino principalmente el de las creencias, en el sentido de Ortega, es decir, obviedades compartidas); el mundo de la *ciencia y de la técnica,* en el sentido de que éstas nos abren un mundo y nos permiten intervenir en él, en el que todo pasa a ser instrumento, medio para algo, para algún fin, todo es causa y efecto, es el mundo de la regularidad, según Kant; el mundo de la *política,* de la *economía,* regido por el mercado y la intervención reguladora de la política, etc.

En sentido similar Habermas distingue entre el mundo objetivo (el de la ciencia, al que corresponde el lenguaje expositivo y el valor de verdad), el mundo intersubjetivo (el mundo social, jurídico y moral, en el que se crean las relaciones sociales, cuyo lenguaje es el ilocutorio y su valor es el de justicia) y el mundo subjetivo (el mundo del arte, cuyo lenguaje es el expresivo y su valor es la veracidad).

El mundo sociológico, sin embargo, no alcanza a ser *el* mundo humano sin más, porque para el hombre, que se define esencialmente por la dimensión social, ésta no es la dimensión exclusiva; tiene otras que no quedan expresadas en este ámbito.

c) *El mundo como trascendental*

Trascendental en sentido kantiano, es decir, como conjunto de condiciones de posibilidad de conocimiento y acción. El mundo sólo se convierte en «mi mundo» cuando influye en mí de manera decisiva, cuando penetra en mi experiencia personal al convertirse en el horizonte de mi comprensión. Cuando se ha dado esta compenetración, se convierte en a priori y posibilidad de mi experiencia. Entonces el mundo se convierte en el supuesto desde donde comprendo las

[15] J. GEVAERT, *El problema del hombre...,* o.c., 119.

cosas y las situaciones, el trasfondo sobre el que se inscriben mis experiencias y conocimientos.

d) *El concepto fenomenológico de mundo*

El concepto fenomenológico de mundo no supone ya una oposición rígida entre sujeto y objeto, sino que centra su mirada en el fenómeno general y concreto del mundo del hombre. En este sentido habla Husserl de «mundo de la vida», en el que sujeto y objeto se ensamblan y se compenetran de tal modo que ya no existe ni un puro sujeto despojado de objetividad, es decir, un sujeto arrancado al mundo y a la historia, ni tampoco una objetividad pura que pueda darse de espaldas al sujeto. Es únicamente su mutuo condicionamiento el que constituye la totalidad de nuestro mundo intelectivo concreto. Para Heidegger, el mundo no está hecho solamente de cosas, sino en todo caso de πράγματα, de cosas prácticas al uso del hombre; al ser utensilios, las cosas hacen referencia a alguien que las usa, a la acción que con ellas se cumple, al fin al que sirven, etc. Este conjunto de remisiones configura el mundo, junto con sus significaciones según el lugar que ocupan. El mundo no es ni simple espacio ni tampoco el conjunto de las cosas o sustancias, sino que se constituye únicamente gracias a su realización e intelección actuales. El mundo se proyecta como la totalidad de sus posibilidades de ser que se le dan como futuro. En la línea de este concepto fenomenológico y antropológico del mundo, lo podemos definir como «la totalidad de nuestro espacio vital y de nuestro horizonte intelectivo concreto» [16], conjunto de facticidad y de posibilidad, que incluye tanto la dimensión espacial como la temporal. Por eso se trata de un fenómeno unitario (ST § 53).

5. **Conclusión: El hombre como «ser-en-el-mundo»**

Como conclusión cabría resaltar dos cosas: las aportaciones de la fenomenología sobre el concepto de mundo y que el mundo en el que se encuentra el hombre hay que considerarlo como un «fenómeno unitario» (ST 80).

Los tres fenomenólogos nos han presentado tres concepciones de mundo, que no sólo no se excluyen, sino que pueden ser consideradas como complementarias y que sería pertinente unirlas. Así Scheler trata del mundo para explicar qué entiende por espíritu y poner de

[16] E. Coreth, *¿Qué es el hombre?...*, o.c., 88s.

manifiesto la naturaleza propia y específica, espiritual, del hombre, que se caracteriza por la autonomía, independencia, libertad, capacidad de tomar distancia de las cosas, de objetivarlas. El mundo es presentado esencialmente como apertura, a diferencia del entorno que conlleva vínculo. El hombre como espíritu es libre de entorno y abierto al mundo. En estas coordenadas mundo sugiere *trascendencia;* tener mundo es ir más allá de lo dado y mundo es este ámbito que va más allá de lo dado. Heidegger presenta el mundo como el conjunto de las remisiones que las cosas y los útiles forman, conjunto que finalmente apunta a un fin último que es el hombre. Aquí el mundo vendría dado como *inmanencia,* como red de relaciones que conecta las cosas, los acontecimientos y los hombres. El mundo viene dado como inmanencia. Tener mundo o ser en el mundo es estar inmerso en el conjunto de redes que forman los entes, es encontrarse siempre en un determinado contexto. Husserl proyecta su concepto de mundo de la vida en contraposición con la evolución de la ciencia, siempre más matematizada y por ello mismo alejada de la vida y en crisis, cuya salida no puede ser otra que la de volver al suelo de donde partió: el mundo de la vida, que es el mundo de la experiencia común y ordinaria, que es anterior y el suelo donde se levanta el edificio de las ciencias, por lo que éstas no deben perder dicha referencia. Se trata, pues, del mundo de la vida como *experiencia ordinaria y común.* Tener mundo es participar de la experiencia y de la vida ordinarias con sus formas de pensar regidas por el sano entendimiento, sobre el cual se pueden construir las ciencias.

La consideración del mundo como fenómeno unitario se pone de manifiesto en el «en» de ser-en-el-mundo, que no hay que entenderlo en el sentido de una relación de una sustancia con otra o con otras o su conjunto [17]. Aquí no se trata de la relación puramente espacial que se da, por ejemplo, en la relación entre contenido y continente. Se trata de una significación nueva y totalmente diferente. No designa primeramente una relación espacial, sino algo así como habitar, permanecer, residir. Ciertamente que el habitar a veces puede darse como un estar en una caja de cerillas o en una caja de sardinas, como en los pisos de realquiler para inmigrantes, pero precisamente en estos casos decimos que son inhabitables. El habitar hace referencia a un espacio que queda marcado por la presencia concreta humana que se da en él, y al revés, el habitante queda marcado por el lugar en el que habita.

El «en» hay que entenderlo en sentido existencial, con un significado de «estar junto a», designando una relación de vecindad, de proximidad, irreductible a la simple contigüidad espacial, dando a

[17] J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interpretation integrale de Sein und Zeit* (París 1994) 121-142.

entender que se comparte alguna familiaridad o intimidad con alguien. El caso más claro de este «habitar» o «ser-en» existencial es la casa familiar, que siempre es más que un puro receptáculo o un continente. Este «estar cerca de» denota también el hecho de «estar en contacto», que es diferente de la pura contigüidad espacial. El mundo, por tanto, no es el super-continente en el que se encuentran todos los objetos, incluido el hombre. Ello podría evocar la imagen de que se trata del mundo material habitado por un espíritu, que es el hombre. Más bien hay que recordar que la espacialidad misma nos es dada por la coporalidad, por el cuerpo, entendido él mismo en sentido existencial.

El «en» reviste significaciones diversas según sean las maneras de comportarse, de relacionarse con el mundo y las cosas, que son otras tantas maneras de ser en el mundo. Todas ellas tienen un denominador común, la «unidad analógica de la acción» [18]. La estructura común existencial que está tras la diversidad de actividades es la «ocupación» *(Besorgen)* (ST 83), preocupación, procurarse, proveer. La expresión aquí ha de tomarse en sentido ontológico y no puramente óntico: los comportamientos concretos manifiestan una manera fundamental, una estructura ontológica, que en definitiva se manifestará como cuidado *(Sorge)*. De ahí la afirmación: «El Dasein, entendido *ontológicamente,* es cuidado» (ST 83).

Si el mundo no es un super-continente, ¿qué es? La alternativa es sencilla, pero a la vez de largo alcance: es todo lo que hay en torno a nosotros, todo lo que nos rodea, todo lo que llamamos nuestro medio, nuestro ambiente. «El mundo más cercano al Dasein cotidiano es el *mundo circundante (Umwelt)»* (ST 94). Ahora bien, este mundo circundante no hay que entenderlo como el simple contexto del pensamiento, de la acción, de la vida del hombre, sino como aquello que lo constituye. En este sentido afirma Merleau-Ponty: el mundo «lo descubro "en mí" como horizonte permanente de todas mis *cogitationes* y como una dimensión respecto a la cual no ceso de situarme» [19]. Ello se hace evidente en que nuestra vida discurre siempre según las coordenadas de un mundo en que estamos insertados, de modo que pensamos, sentimos, deseamos, obramos según se piensa, se siente, se desea, se obra; y con ello no se quiere decir que simplemente sigamos unos patrones de conducta establecidos, puede que nuestro comportamiento se defina incluso por ir en contra de lo establecido, pero este ir en contra mismo es una manifestación de que el mundo nos constituye como horizonte de nuestro pensar y obrar.

[18] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro,* o.c., XXXIII.
[19] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción,* o.c., 13.

CAPÍTULO III

LA CORPORALIDAD

BIBLIOGRAFÍA

AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre,* o.c.; CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica,* o.c., 21-93, 129-204; GEHLEN, A., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo,* o.c.; GEVAERT, J., *El problema del hombre...,* o.c., 69-114; HAEFFNER, G., *Antropología filosófica,* o.c., 107-126; MONDIN, B., *L'uomo: chi è?...,* o.c., 30-70; PAREDES MARTÍN, M. C., «Cuerpo y sujeto humano», a.c.; RIVERA DE ROSALES, J. - LÓPEZ SÁEZ, M. (eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (Madrid 2002).

Textos: ARISTÓTELES, *Acerca del alma,* o.c.; PLATÓN, *Fedro,* en *Diálogos,* o.c. III; MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción,* o.c., 87-216; LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano...,* o.c.; ÍD., *Cuerpo y alma...,* o.c.

Cuando se ha caracterizado al hombre como ser-en-el-mundo, se plantea de inmediato la cuestión del cuerpo, dado que el estar en el mundo viene definido por el cuerpo. En efecto, es por mi cuerpo por lo que estoy presente en el mundo y me injiero en él. Caracterizar mi existencia como ser-en-el-mundo significa al mismo tiempo y por el mismo hecho afirmar que es impensable una dualidad entre mi ser y mi subjetividad, por una parte, y la manera en que yo «existo», mi cuerpo, por otra. Se trata, por tanto, de repensar mi cuerpo, su significación humana, remontando contracorriente toda (o casi) la tradición de la psicología cartesiana e intelectualista así como también la empirista. Tal es la tarea que ha intentado llevar a cabo la fenomenología en el siglo XX.

Gracias a este nuevo impulso, la corporalidad, que nunca se había convertido en una definición del hombre, como las clásicas de animal racional, animal social, ser libre, etc., en el siglo XX ha adquirido dicho rango, de manera que el hombre ha sido definido en relación con su corporalidad al caracterizarlo como «ser encarnado» (G. Marcel), «espíritu en el mundo» (K. Rahner). En el pensamiento contemporáneo la corporalidad ha adquirido particular fuerza, abandonando el dualismo de los siglos pasados, por lo que ha venido a poner de relieve la corporalidad en el hombre, su existencia concreta como ser-en-el-mundo y como espíritu en el mundo. De este modo la corporalidad ha pasado a ser considerada como rasgo esencial del hombre.

Que después de la «constitución fundamental» del hombre como ser-en-el-mundo pasemos a la exposición de su dimensión corporal podría indicar que seguimos considerando al hombre como «animal racional» y que empezamos por lo que tiene en común con el resto del reino animal para pasar después a definir lo específico humano, que se daría en el lenguaje-razón. Si fuera así, permaneceríamos en el planteamiento griego clásico y tradicional. Precisamente esta concepción puramente animal (en la tradición griega, especialmente a partir de Aristóteles) o mecánica (en Descartes y su tradición) del cuerpo humano ha sido una de las mayores razones de su desvalorización y descuido. Por ello, las razones por las que empezamos por esta característica son diametralmente opuestas a dicha concepción.

Empezamos por la corporalidad por ser fenomenológicamente el primer rasgo que se nos aparece, además de ser el primero filogenéticamente que lo enraiza en el cosmos y en el mundo de la vida, y que cumple las condiciones de posibilidad de otras dimensiones, funciones y aptitudes o habilidades. En este sentido, se trata ciertamente de una dimensión básica y primera, siquiera sea en el sentido de elemental. En ella arraiga cualquier otra función y capacidad.

Decimos que es el primer rasgo que fenomenológicamente se nos aparece, pero en seguida hay que añadir que no es el primero del que se toma conciencia, puesto que primero nos abrimos al mundo y sólo posteriormente tomamos conciencia de nosotros mismos y de nuestro cuerpo; ni es tampoco el primero que aparece en la consideración del hombre a lo largo de la historia. Más bien se ha tardado en valorarlo. De todos modos no se trata de una dimensión menos humana que otras, como por ejemplo la inteligencia-razón-lenguaje. El hombre es corporal de modo humano, y también corporalmente es humano.

1. El cuerpo como objeto (de las ciencias)

En la consideración del cuerpo humano ya se nos presentan diferentes aspectos del hombre, que fácilmente se prestan a una jerarquización, puesto que vemos en él desde lo físico más elemental hasta lo más claramente espiritual. Lo primero a tener en cuenta es la radicación corporal de estos aspectos, lo cual nos evitará considerarlos como elementos dispares, evitando especialmente los dualismos.

a) *Cuerpo físico*

Al iniciar el estudio del hombre lo primero con que nos encontramos es con la dimensión corporal del mismo. El primer aspecto de la corporalidad es el físico, aunque quizás no sea el primero en que se nos ocurre pensar. Pero, efectivamente, el hombre ante todo se nos presenta como un ser corporal, y como tal es una realidad física, sujeta a las leyes de los cuerpos físicos: gravedad, y sus condiciones de peso y extensión, de limitación espacio-temporal, sujeta a procesos de corrupción, que tiene sus dimensiones de altura, peso, su composición química, etc.

Esta realidad física nos pone en conexión con toda la realidad cósmica y su evolución, iniciada con el *big bang* hace unos 15.000 millones de años. Nuestro cuerpo comparte los mismos elementos físico-químicos que forman el universo. Desde el punto de vista evolutivo somos un poco de polvo cósmico que ha traspasado los dos umbrales más problemáticos y sorprendentes en la evolución: el de la vida y el de la conciencia. «Descendemos de los simios y de las bacterias, pero también de los astros y de las galaxias. Los elementos que componen nuestro cuerpo son los mismos que no hace mucho fundaron el universo. Somos verdaderamente los hijos de las estrellas». Y como afirman más adelante los mismos autores: «Nuestro cerebro, con sus tres capas, conserva la memoria de la evolución. Nuestros genes también. Y la composición química de nuestras células es un pequeño trozo del océano primitivo. Hemos guardado en nosotros mismos el medio de donde surgimos. Nuestro cuerpo explica la historia de nuestros orígenes» [1]. El cuerpo es el elemento que nos une al cosmos, puesto que compartimos sus mismos materiales. En este sentido es lo que más nos universaliza. Pero al mismo tiempo es algo que nos individualiza, de modo que también él hace que cada uno sea un caso único, exclusivo. Un dicho popular dice que Dios tiene las mismas medidas para crear a todos los hombres, pero cada vez rompe el molde, debiéndolo hacer siempre de nuevo para cada uno. O como decía la escolástica, la individuación viene dada por la materia. La diversidad de rostros expresa la singularidad de cada hombre, nos da incluso los perfiles de la fisonomía física y espiritual de cada uno.

Como ser físico puede ser estudiado experimentalmente y puede ser analizado en sus elementos físicos y químicos. Ciertamente, aquí no nos interesa el puro hecho físico, ni siquiera biológico, del hombre, sino tomar conciencia de este peculiar arraigo cósmico que nos da el cuerpo; más adelante intentaremos llegar a la dimensión propiamente

[1] H. REEVES - J. de ROSNAY - Y. COPPENS - D. SIMONNET, *La historia más bella del mundo...*, o.c., 5s, 104s.

humana del cuerpo humano: lo vivido, y por tanto el método de consideración no va a ser el experimental, sino el fenomenológico.

b) *Cuerpo vivo*

Pasando al nivel biológico, el cuerpo se nos presenta como un viviente, un ejemplar de aquella vida que se calcula que se inició hace unos 4.500 millones de años, en este planeta singular, situado ni demasiado cerca ni demasiado lejos de un oportuno sol. En aquellos tiempos inmemoriales, la materia hizo su frenética obra de agrupamientos. En la superficie de la Tierra, en el interior de nuevas cunas, muy probablemente en lagunas y terrenos pantanosos, lugares secos y cálidos de día, fríos y húmedos de noche, se operó una nueva química: las moléculas se asociaron en estructuras susceptibles de reproducirse e hicieron nacer unas extrañas gotitas, después las primeras células se asociaron en organismos, se diversificaron, se multiplicaron, colonizaron el planeta, dieron comienzo a la evolución animal, impusieron la fuerza de la vida.

El hombre, como ser vivo, se encuentra sometido a las leyes y ciclos de la vida: nacimiento, crecimiento, reproducción, envejecimiento, enfermedad, muerte. Se encuentra dentro de la escala zoológica, emparentado más próximamente con unas especies, más lejanamente con otras. Como tal puede ser objeto de estudio de las ciencias naturales tales como la medicina, la genética, la biología, etc.

La biología nos informa con detalle de las condiciones, de cuándo, dónde y cómo, en qué forma y bajo qué condiciones pudo aparecer la vida. En cambio, decir qué es la vida ya es algo que deja para los filósofos, tarea que tampoco les resulta fácil. Tradicionalmente, se ha definido la vida como actividad vital, como la acción inmanente *(actio inmanens)* por excelencia, *(motus ab intrinseco)* «acción interna, "hacia dentro", en oposición a la acción externa, "hacia fuera", dirigida únicamente a producir o modificar otras cosas, cual la poseen también los seres inanimados» [2]. Puestos a «definir» la vida, podemos recordar las características que tradicionalmente se le habían dado [3]. 1.ª Poder de crecer y desarrollarse, tomando materia del

[2] J. DE VRIES, «Vida», en W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía,* o.c., 534.

[3] B. MONDIN, *L'uomo: chi è?...,* o.c., 57s. Aquí hacemos una consideración biológica de la vida, puesto que, vista desde el interior, la vida se nos aparece en las vivencias propias, en el consciente ver, sentir, apetecer, cuya fuerza depende ciertamente del vigor y energía de los órganos corporales. Tanto en el aspecto biológico como interior la vida se presenta como un devenir continuo y un desplegarse de dentro afuera inagotablemente multiforme, en oposición a la rigidez y uniformidad de los cuerpos sin vida.

entorno, asimilándola y reorganizándola según las estructuras de la sustancia orgánica (metabolismo), mostrando en la elección de los materiales una habilidad y una sagacidad excepcionales. 2.ª Poder de responder a los estímulos externos; de este modo el organismo ordena sus relaciones con el entorno. 3.ª Poder de reproducirse según la propia especie. Estas tres características ponen de relieve que la vida es una especie o modo de movimiento, movimiento desde dentro, por sí mismo, *ab intrinseco.*

Más tarde, a partir de las grandes contribuciones de la biología, se define al ser vivo por estas cuatro notas: el desequilibrio termodinámico, el metabolismo, la reproducción y la evolución por selección natural [4]. La primera y la última son en realidad las dos aportaciones nuevas. La primera pone de relieve el milagro que es la vida dentro del cosmos, pues mientras éste tiende a la entropía, la vida se mantiene en orden sin ceder a la corriente general de las cosas, puesto que en ella se incrementa el orden, la organización, la temperatura (de tal manera que es mayor que la del ambiente) y se reduce la entropía; para ello se requiere energía, que no puede darse por sí misma, sino que ha de recoger de fuera, de ahí el metabolismo. El metabolismo y la reproducción resumen lo que Aristóteles llamó «vida nutritiva» [5]. Con la reproducción se da la vida y las fórmulas para mantenerla y seguir reproduciéndola, pues se dan en herencia las fórmulas de supervivencia y de autorreplicación. Una consecuencia de la reproducción por herencia de caracteres es la evolución por selección natural, puesto que el juego de la vida preserva los trucos eficaces para sobrevivir y reproducirse, por muy improbables que sean.

En términos generales se suelen distinguir tres niveles de vida: la vegetativa o nutritiva, la sensitiva y la espiritual, si bien al hablar de vida en sentido biológico no se va más allá de los dos primeros niveles.

c) *Cuerpo biológicamente evolucionado*

Incluso dentro de esta consideración biológica del cuerpo humano podemos ya descubrir algunos aspectos que apuntan o incluso señalan algo específicamente humano en él, a pesar de que «el cuerpo humano está construido con arreglo al mismo plan general que los cuerpos de otros animales, siendo más semejante al de los antropoides, los primates, los mamíferos y los vertebrados, por este orden descendiente» [6]. En efecto, hace 7 millones de años, nuestros ances-

[4] J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana,* o.c., 54, cf. 54-57.

[5] ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (413 a 432s), o.c., 172.

[6] F. J. AYALA, «La naturaleza humana a la luz de la evolución»: *Estudios Filosóficos* 31 (1982) 401; cf. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica,* o.c., 134s.

tros eran los mismos que los de los chimpancés actuales. Sin embargo, ahora chimpancés y hombres somos bastante diferentes. Las tres diferencias fundamentales son la posición erecta, la habilidad manual y el desarrollo del cerebro. ¿Cómo se forjaron estas diferencias? [7]

— La posición erecta y el bipedismo

Lo primero que cambió fue la posición erguida y el bipedismo, que nos hizo homíninos. Ante las dificultades para la alimentación a causa de los cambios climáticos y sus consecuencias en el medio ambiente y la flora, un grupo de homínidos respondió al reto, poniéndose en pie y empezando a caminar sobre las dos patas traseras. Así, en el tránsito del Mioceno al Plioceno (hace unos 6 millones de años), nuestros ancestros bajaron de los árboles y pasaron de ser cuadrúpedos arborícolas a ser bípedos terrestres. De esta manera la posición erguida y la marcha bípeda constituyen la característica fundadora de los homíninos.

La marcha bípeda tuvo diversas consecuencias, que en parte facilitan y en parte complican nuestra vida. En primer lugar, indujo cambios en la anatomía de huesos y músculos. El orificio que comunica el cerebro con la médula espinal, que en los cuadrúpedos está en la parte posterior de la base del cráneo, se desplazó hacia delante, como corresponde a un primate que tiene la cabeza encima de los hombros. En el hombre la columna vertebral se hizo más fuerte, formando una línea recta con las piernas (mientras que en los antropoides es más débil e inclinada hacia adelante). En correspondencia con dichos cambios, también la pelvis se hizo más fuerte en el hombre, así como la musculatura de la verticalidad (las masas musculares de los glúteos). Dada la sobrecarga y uso de las piernas, éstas se hicieron más largas que los brazos, quedando éstos liberados para otros servicios.

La posición erecta libera las manos. Al no tener que andar con las manos, éstas quedan libres. Pasan a desempeñar funciones que antes ejercía la boca: recoger alimentos, desgarrarlos, transportarlos. La mandíbula pasa a ser órgano sólo masticador, con lo que se hace más pequeña y fina. La musculatura de la cara se hace también más fina y diferenciada como para permitir articular un lenguaje. El rostro aparece como humano. Dada esta conexión entre posición erecta, liberación de las manos y la consiguiente transformación de la cara, se puede afirmar que el hombre habla porque tiene manos y, en último término, porque tiene pies.

[7] J. Mosterín. *La naturaleza humana,* o.c., 116-129, 189-193.

La posición vertical, erecta, aunque iniciada ya con los homíninos, en su sentido pleno es de alguna manera específica del hombre, especificidad que también se pone de manifiesto en el hecho de que requiere de una formación, no se tiene desde el mismo nacimiento, sino que se consigue y mediante grandes esfuerzos. Este comportamiento afecta no sólo a algunas partes del cuerpo y su significación funcional, sino a toda la construcción corporal. Es cierto que para ella el hombre cuenta con una predisposición natural. La posición vertical y el andar erecto son un acto libre y consciente del hombre. De alguna manera representa el modo de ser del hombre: de pie es la actitud que es signo de vida, de salud, de estar despierto, libre, autónomo, signo de inteligencia, de previsión y anticipación del futuro, de mirar hacia delante.

Sin pretender demostrar teleología alguna, se puede de hecho leer o interpretar el proceso evolutivo como una lenta marcha hacia la elevación, la conquista de la verticalidad: desde la total horizontalidad de los animales acuáticos —especialmente los peces—, sostenidos por el elemento líquido, hasta el ser humano, desafiando en pie todas las dimensiones del espacio al estar sostenido por sus piernas y tener sus manos libres de la dependencia que supone la locomoción, y su mirada libre —gracias a la movilidad de la cabeza— para dirigirse panorámicamente hacia todas las direcciones del espacio.

— La mano

Dada la peculiaridad de la mano, vale la pena considerarla con especial atención. De acuerdo con los hitos de la antropogénesis recordados, también se puede afirmar que el uso de la mano configura el lenguaje y la cultura humanos, dada la interdependencia entre la mano y la función cerebral, sus orígenes históricos o la influencia de esta historia en la dinámica del desarrollo del ser humano moderno [8]. No hay duda de que es un órgano admirable y muy desarrollado en el hombre, de tal manera que a lo largo de la historia ha sido considerada como un órgano específico del hombre. La mano es como el fruto en el que culmina el proceso de elevación del hombre: «Es el alzarse definitivamente del suelo lo que hace, lo que crea la mano en sentido propio, pleno [...] El pie tiene "planta" que apenas puede alzarse sobre el suelo un momento; el salto es el paladino reconocimiento de esa impotencia; la mano tiene "palma" que se alza sobre el suelo definitivamente. [...] En este sentido es la "mano" una exclusiva del hombre» [9].

[8] Ésta es la tesis de Fr. R. WILSON, *La mano* (Barcelona 2002).

[9] J. GAOS, *Dos exclusivas del hombre; la mano y el tiempo* (México 1945), apud J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*, o.c., 124.

En efecto, la mano no está determinada a ninguna función específica y, en cambio, goza de una movilidad indefinida y de una concisión de movimientos muy alta, que la convierten en una pinza de precisión, que combina la fuerza con la delicadeza. La precisión y la versatilidad la convierten en el «instrumento de los instrumentos», y en este preciso sentido se la puede considerar, como afirma Aristóteles, como el correlato somático del intelecto humano: «El alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos» [10]. De hecho, la mano es omnipresente en nuestra vida: para lavarnos, vestirnos, comer, saludar, acariciar, levantar, asir y mover objetos, para escribir sea a mano o a máquina, manejar aparatos, máquinas y herramientas, para todas las artes y artesanías, e incluso para hablar. La precisión y versatilidad de la mano implican casi obligatoriamente una actividad técnica diferente de la de los monos, y su libertad durante la locomoción, unida a una cara corta y sin caninos defensivos, impone la utilización de órganos artificiales que son los útiles. Con ello ya tenemos, pues, que posición de pie, cara corta, manos libres durante la locomoción y posesión de útiles son verdaderamente los criterios fundamentales de la humanidad.

— El cerebro

El tercer gran cambio es el del cerebro, que se hizo más grande. Esta conjunción de postura erguida, mano habilidosa y cerebro grande y sofisticado condujo al desarrollo de diversas técnicas, saberes prácticos transmitidos culturalmente que permitían, entre otras cosas, la fabricación y el uso de instrumentos, cada vez mejor elaborados. Las primeras técnicas o «industrias» que conocemos son las líticas, pues la piedra se conserva mejor que otros materiales. La contracción y pérdida de fuerza de los músculos masticatorios o mandibulares —por la pérdida de funciones de fuerza de la mandíbula, que pasaron a las manos— hicieron perder musculatura al cráneo, lo cual permitió un mayor crecimiento del cerebro, provocando el proceso de encefalización característico del surgimiento del género *Homo* hace unos dos y pico millones de años. De hecho los humanos tenemos un cráneo mayor y unas mandíbulas menores, que los demás antropoides.

Nuestro cerebro, que en total pesa unos 1.500 gramos en una cavidad de unos 1.400 cm^3, es el resultado de la superposición sucesiva de «cerebros» distintos en diversas etapas de nuestra historia evolutiva. Cada uno de ellos capta aspectos diferentes de la realidad, tiene sus propias metas y sigue estrategias distintas, aunque siempre bien

[10] ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (432 a 1), o.c., 241.

interconectados, ello no impide una cierta tensión entre ellos, como es el caso entre el deseo y la voluntad. Esta función de coordinación es la que asume la corteza cerebral o córtex, que recubre los hemisferios, formada por una capa de unos 2 mm de espesor, completamente arrugada para caber dentro del cráneo, cuyas convulsiones alcanzan una superficie de 22.260 cm^2 de extensión, mientras que en el gorila sólo llegan a 5.500 cm^2. Ahí es donde se dan las mayores diferencias, ya que la superficie es más importante que el volumen. La corteza cerebral ha ido asumiendo funciones generales de coordinación de toda la información sensorial y de toda la conducta. La principal función del sistema nervioso y del cerebro consiste en recoger información del entorno externo y del medio interno de uno mismo y procesarla de tal manera que resulten respuestas motoras adecuadas y, en general, conductas apropiadas para la supervivencia y reproducción del individuo. Las estructuras asociativas fueron tomando, por ello, creciente importancia. La corteza cerebral alberga también los centros del lenguaje.

La enorme cantidad de neuronas (unos cien mil millones) del cerebro, su intrincadísima y en gran parte aún desconocida microestructura, la multiplicidad insondable de sus conexiones sinápticas y la pluralidad de los neurotransmisores dan lugar a un juego combinatorio con potencialidades de complejidad casi ilimitada. Cada una de las neuronas puede establecer unas mil conexiones, en las que se pueden transmitir como señales más de cincuenta tipos distintos de neurotransmisores. No es de extrañar que sus posibilidades de codificación y proceso de información sean inabarcables.

Hemos expuesto estas tres características de manera lineal, pero a la vez hay que afirmar que las tres son «mutuamente interdependientes. Libres de su uso en la locomoción, las extremidades anteriores del hombre se especializaron en órganos para la manipulación precisa de objetos; pero el uso y fabricación de utensilios depende de mucho más que de la simple destreza manual. El diseño y construcción de utensilios dependen de la capacidad de verlos precisamente como tales, es decir, como instrumentos que sirven a una función determinada. Los seres humanos son capaces de descubrir la conexión existente entre los medios y los fines; entre los instrumentos y las funciones para las que sirven; entre necesidades anticipadas y objetos que podrían satisfacer tales necesidades. La capacidad de anticipar el futuro y descubrir la conexión entre medios y fines depende de la existencia de un cerebro grande y complejo; tal cerebro puede, pues, considerarse como la característica anatómica distintiva más fundamental del hombre». Las dos explicaciones que suelen ofrecer los evolucionistas, una que parte del bipedismo y otra que parte del desarrollo del cerebro, se han de considerar «como complementarias

en vez de excluyentes». «Es probable que, al menos durante algún tiempo, se diera una interacción cibernética positiva entre el desarrollo del bipedalismo y el del cerebro. El bipedalismo incipiente favoreció el desarrollo del cerebro, lo cual facilitó la evolución ulterior de las extremidades anteriores para manejar objetos, y esto produjo un mayor aumento del cerebro, y así sucesivamente» [11].

Como conclusión hay que explicitar algo que se ha venido diciendo en todo este subapartado: el cuerpo humano ha traspasado todos los umbrales de la evolución; además del de la vida, también el de la conciencia.

— El carácter deficitario del hombre

A pesar de y, en parte al menos, en correspondencia con este enorme desarrollo biológico del cuerpo humano y con él del hombre, hay que consignar la carencia que ello ha implicado. El carácter deficitario del hombre [12], biológicamente hablando, se manifiesta en múltiples aspectos: en primer lugar, en un «nacimiento fisiológicamente precoz» o «primavera extrauterina» (Portmann), en referencia al hecho de que el hombre nace con un cuerpo todavía en fase de estructuración, un cuerpo extremadamente frágil, privado de cualquier autonomía; solamente al cabo de un año alcanza finalmente aquel grado de formación que un mamífero de una especie correspondiente a la humana puede tener en el momento del nacimiento. De hecho se ve obligado a nacer antes de estar totalmente formado, en especial su cerebro no ha crecido totalmente, pues de lo contrario su nacimiento resultaría imposible, por lo menos por la vía normal.

En segundo lugar, mientras el cuerpo del animal está dotado de todo el equipo orgánico capaz de mantenerlo, de manera que desde el principio cuenta ya con la especialización necesaria para su vida específica, el cuerpo del hombre está falto de órganos especializados con los que pueda defenderse y subvenir a su existencia (falto de olfato, de garras, de un aparato motor potente y veloz, etc. para adquirir los medios de subsistencia o defenderse) y, en cambio, está dotado de una capacidad extraordinaria de desarrollarse, de educación, de formación.

En tercer lugar, y en correspondencia al punto anterior, el hombre es capaz de manejar su cuerpo, adiestrarlo y hacerlo apto para cum-

[11] F. J. AYALA, «La naturaleza humana a la luz de la evolución», a.c., 404.

[12] Ya Nietzsche llamó la atención sobre esta característica del hombre, pero ha sido Arnold Gehlen quien la ha convertido en decisiva del ser humano, al menos como punto de partida que le obliga a la acción. Cf. A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza...*, o.c.

plir movimientos admirables. La falta de especialización va suplida por su capacidad y necesidad de aprendizaje. Esta no especialización orgánica y sensorial se da incluso en el ámbito de los instintos: también ahí el hombre se manifiesta pobre en relación con los animales; sus instintos son más bien residuales, indefinidos, de modo que el hombre no puede, sólo sobre la base de ellos, determinar y organizar todo su comportamiento. Esta situación natural inicial de carencia e indefinición viene a ser compensada por el elemento fisiológico que capacita al hombre para alcanzar o superar las diversas especializaciones animales: el cerebro, el pensamiento compensa superabundantemente su carencia inicial. Así que, al final, la deficitaria especialización orgánica y la débil dotación de instintos o su indefinición son la condición preliminar que le capacita para tomar iniciativas, para desarrollar una acción consciente y libre, para construirse un mundo. Por todo ello, hay que decir que el hombre es deficitario sólo inicialmente, pero no en su desarrollo y resultado final; el gran biólogo y etólogo K. Lorenz explica este hecho en términos deportivos, diciendo que, si el hombre concurriera con las especies animales, en todas las disciplinas habría alguna que lo superaría, pero si la competición abarcara el conjunto de disciplinas (como en un decatlón) el hombre resultaría vencedor.

Estas características, siendo todavía de carácter biológico, anatómico y fisiológico, anuncian ya aspectos propiamente humanos del cuerpo humano. De todos modos, también, aquí se trata de una mirada objetiva y objetivadora, en todo caso de una consideración del cuerpo del otro, o del propio desde una mirada ajena, una consideración en tercera persona, mientras que lo propio de nuestro cuerpo es su vivencia en primera persona, como cuerpo propio, cuerpo vivido en primera persona; por ello nos quedan algunos pasos por dar hasta alcanzar el nivel propiamente humano de nuestra experiencia, de nuestro cuerpo.

d) *El origen de la vida humana*

Habiendo tratado del cuerpo humano como cuerpo vivo, surge la pregunta sobre el origen de la vida que, entre las múltiples cuestiones que plantea, hay dos que interesan especialmente: 1) el origen de la vida humana, en general, es decir, la cuestión que suele debatirse bajo la alternativa de creacionismo y evolucionismo; y 2) el inicio de la vida humana en singular, en cada individuo.

— El origen de la vida humana en general

Lo expuesto en el apartado anterior (c) delata claramente la asunción de la perspectiva científica del evolucionismo, teoría que hoy se impone en el mundo de la ciencia y de la cultura en general. El evolucionismo es una teoría científica acerca del origen y transformación de la materia y de las formas de vida. Dicha teoría tiene su base en las observaciones y en las deducciones a las que aquéllas dan lugar. Toda explicación se centra en las causas y condiciones que rigen un proceso o un estado de cosas. En este caso se trata de una explicación de cómo ha surgido la vida en general y la vida humana en especial. Su estatuto epistémico es descriptivo, explicativo; se trata de un saber que pertenece al ámbito del discurso descriptivo, explicativo, físico, intentando responder a las preguntas cuándo y cómo aparecen las cosas y las formas de vida.

La creación, en cambio, es una afirmación teológica, que pertenece al ámbito del discurso religioso, de la fe. Su discurso se basa en el ámbito del sentido, de la comprensión; trata de explicar no las cosas, sino su sentido; más en concreto, la doctrina teológica de la creación trata de explicar la relación del mundo y del hombre con Dios. No explica cómo ha surgido el mundo, sino cómo se relaciona con Dios. Dicha relación puede resumirse en estas dos afirmaciones: 1. El mundo es lo otro de Dios, hay alteridad entre Dios y el mundo y el hombre; con lo cual se desacraliza el mundo y se afirma la trascendencia de Dios. 2. Junto a esta alteridad se da una relación íntima, constitutiva, que puede explicarse diciendo que Dios es aquel que da el ser al mundo y al hombre y los mantiene en el ser, estableciendo relaciones de benevolencia y, respecto al hombre, relaciones de diálogo y compañerismo.

El contraste entre los dos discursos, el evolucionista y el creacionista, puede ejemplificarse con la definición tradicional de creación, según la cual es una producción desde la nada: no hay algo que preexista a la acción creadora de Dios, la motive o la funde; Dios no encuentra nada dado que condicione de algún modo su obrar. En cambio, para el discurso evolucionista no tiene sentido partir de la nada, puesto que siempre se parte de algo, de condiciones de posibilidad o de causas, a partir de las cuales se originan las cosas. Este doble nivel de discurso da razón de la compatibilidad entre ellos; se mueven en ámbitos o niveles diferentes (físico y meta-físico, categorial y trascendental), aunque ambos traten del mundo y del hombre. Otra cosa muy diferente es cuando se quiere hacer de la doctrina de la creación una teoría científica alternativa al evolucionismo. Entonces surge una teoría fixista, que no tiene ninguna base ni científica ni teológica, ya que la Sagrada Escritura, como ya decía san Agustín,

no pretende explicarnos cómo se ha hecho el cielo, sino cómo llegar a él. Dicha concepción era comprensible cuando no se tenían más informaciones sobre el origen del mundo que los transmitidos por la Biblia (u otros relatos de carácter semejante). En el mismo sinsentido del creacionismo con pretensiones científicas se cae cuando desde la teoría científica se quiere descalificar la doctrina teológica: se trata del mismo malentendido. A pesar de y también gracias al reconocimiento de la diferencia de nivel y de la autonomía de las afirmaciones de la evolución y de la creación, entre estas dos visiones no se da sólo independencia, sino también posibilidad de diálogo. Hay zonas fronterizas en las que ambas visiones pueden incluso aprender de la otra, especialmente por lo que se refiere a la visión global de las cosas y su sentido.

— El comienzo de la vida humana en singular

Si se toma como punto de partida el concepto de ser vivo, la vida humana se inicia con la fecundación. En efecto, en ella se da la fusión de los gametos, del espermatozoide masculino y del óvulo femenino, dando lugar a la primera célula, llamada «zigoto». Este proceso también puede llevarse a cabo mediante la inseminación artificial y la fecundación in vitro. El proceso de fecundación se da en cuestión de horas, por lo que no puede establecerse con exactitud el momento preciso del inicio de la vida nueva. Una vez fecundado el óvulo, la nueva célula que se ha formado, el zigoto, empieza a dividirse en 2, 4, 8... células. Pero, en todo caso, la formación del zigoto y la consiguiente división de células muestran que ya ha comenzado una nueva vida. A partir de este momento se da un nuevo ser vivo, empieza el desarrollo biológico de un hombre, entendiendo por tal una unidad independiente, cuyo desarrollo obedece a una dinámica propia, sustentado por la madre, pero independiente de ella, puesto que cuenta con un código genético único e irrepetible. Se trata, pues, de un ser vivo, que se organiza de acuerdo al propio genoma individual y se desarrolla en vistas a alcanzar la totalidad de un ejemplar de su especie y como tal replicable o reproductor. En este sentido, pues, se afirma que una vez concluida la fecundación comienza una vida nueva de la especie hombre.

En el proceso de formación del individuo humano, y en este mismo proceso inicial, cabe distinguir ciertamente momentos diferentes. Así, el embrión, cuando no es más que un conjunto de células, formado por la división de ellas, por tanto, desde la fusión de los gametos, hasta la implantación en el útero (anidación), se llama «mórula», la cual está formada sucesivamente por 2, 4, 8, 16 y 32 células, todas ellas plenipotenciarias, es decir, que cada una de ella, si se separara,

podría dar lugar a un individuo completo. El proceso de división de células tiene lugar mientras la mórula se encamina hacia el útero, camino de unos 5-7 días. El día decimocuarto o bien queda ya completada la implantación, o bien el embrión es expulsado. En este breve lapso de tiempo se da la mayor tasa de pérdidas. Otra peculiaridad de este período es que el embrión puede segmentarse dando lugar a múltiples individuos, mellizos. Ésta es la razón más poderosa que arguyen los que defienden la diagnosis preimplantatoria, la investigación con embriones, etc., puesto que según ellos no se daría todavía la individualidad. Dicha objeción tiene una respuesta clara, si se tiene en cuenta que la vida que se ha originado es numéricamente individual, numéricamente única, se trata, pues, de una individualidad en el sentido de no división, unidad y unicidad genéticas; lo que todavía le falta es la indivisibilidad.

2. El concepto: el hombre como ser corporal

Nos proponemos dilucidar qué decimos al afirmar que el hombre es un ser corporal. Y antes de entrar propiamente en la cuestión, tropezamos con una dificultad terminológica. Algunos prefieren hablar de corpóreo y corporeidad. Pero, como, según el diccionario, este término se refiere más bien al puro hecho de ser material, extenso, en un sentido que es aplicable a cualquier objeto o cosa, como pura *res extensa,* aquí se ha optado por hablar de corporal y corporalidad. De todos modos su significación no viene dada con el término mismo, sino que hay que explicitarla en la explicación.

a) *La corporalidad como el modo de ser del hombre*

Cuando se dice que el hombre es un ser corporal, no se pretende señalar únicamente una dimensión puramente material, física o biológica, como un conjunto químico compuesto aproximadamente en un 70% de oxígeno, 18% de carbono, 10% de hidrógeno y cantidades más pequeñas de calcio, potasio, nitrógeno y otros elementos [13], o en el sentido en el que se puede hablar de cuerpos en física, ni como algo contrapuesto a espíritu, sino que se trata siempre de la corporalidad viviente, humana, del cuerpo humano y en cada caso personal. Se trata, por tanto, de mi propio cuerpo, del cuerpo en primera persona.

[13] F. J. AYALA, «La naturaleza humana a la luz de la evolución», a.c., 405.

Al tratar de la corporalidad no hablamos de cosas, de cuerpos, como puede ser cualquier cosa extensa y de peso, sino del cuerpo propio, del hecho de ser corporal, un yo corpóreo, un ser encarnado. De ahí la primera distinción que hay que plantear entre cuerpo objetivo y cuerpo humano viviente subjetivo, entre el cuerpo como objeto y el cuerpo como presencia subjetiva y personal. El cuerpo no puede pensarse ni siquiera como la más perfecta prótesis de la que se sirve el yo. El cuerpo sí es la posibilidad de usar cualquier instrumento, pero él mismo no se reduce a ser instrumento. Es más bien la corporalización, la mundanización de la conciencia, sin que valga pensar que primero existe la conciencia, y que después se busca su corporalización, sino que ella existe siendo corporal. El yo humano es corporal. La corporalidad no es una parte del hombre, sino el modo de ser del hombre.

Hecha esta afirmación fundamental y general, hay que concretar algo más y considerar cómo el hombre es corporal, cómo se tiene o relaciona con su ser corporal. En efecto, por poco que pensemos en nuestra relación con el cuerpo, comprenderemos que presenta cierto carácter complejo, e incluso problemático. La primera ambigüedad aparecerá cuando caigamos en la cuenta de que es posible afirmar que soy mi cuerpo y a la vez que tengo un cuerpo. Ello ya indica que puede darse una identificación y a la vez una cierta no-identificación entre mi yo y mi cuerpo. En efecto, por una parte, el hombre *es* un cuerpo, lo mismo que puede decirse de cualquier otro organismo animal; por otra parte, *tiene* un cuerpo, o sea, se experimenta a sí mismo como entidad que no es idéntica a su cuerpo, sino que, por el contrario, tiene un cuerpo a su disposición. En otras palabras, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo oscila entre ser y tener cuerpo, equilibrio que tiene que recuperarse una y otra vez.

Consideremos esta doble posibilidad que tengo de considerar y relacionarme con mi cuerpo, puesto que en el fondo nos va a revelar dos aspectos del propio cuerpo, de la propia corporalidad.

b) *Soy mi cuerpo*

El cuerpo propio no puede reducirse a un objeto cualquiera del que dispongo, como una propiedad cualquiera. No es algo extrínseco a la existencia, a la vida del sujeto. El yo es inconcebible en su vivir y en su despliegue existencial sin cuerpo; un despliegue a-corporal, in-corpóreo de la existencia, no sería el humano. En este sentido hay que afirmar no que tengo cuerpo, sino que *soy mi cuerpo.* La radicalidad que entraña el verbo «ser» significa que el cuerpo, la constitución somática, es como una categoría esencial que condiciona, configura e impregna todo lo que es, hace y experimenta la persona humana.

De tal manera la corporalidad es una dimensión de la existencia humana que «lo corporal no puede considerarse como lo "otro" y "dispar", lo ajeno, lo extraño o lo opuesto al espíritu, "sino que es un momento determinado en ese mismo espíritu", puesto que el espíritu humano es un espíritu encarnado, corporal, mundano. Incluso cuando el espíritu se diferencia del cuerpo, no hace más que determinarlo como humano y posibilitar el retorno a sí desde el cuerpo y, por tanto, incluso en su distinción, el cuerpo posibilita que el espíritu humano se realice como tal. En este sentido la corporalidad "es necesariamente un momento de su espiritualización, no algo ajeno al espíritu, sino un momento limitado dentro de la realización del propio espíritu"» [14]. Ello nos aparecerá con toda claridad si pensamos que la realización más espiritual es siempre a la vez una realización corporal, y que las habilidades espirituales, por ejemplo las artísticas, son a la vez corporales y que requieren un cultivo de habilidades corporales, baste pensar en el pintor, el músico, etc. En este sentido es evidente que no tengo cuerpo, sino que «soy cuerpo», «soy mi cuerpo», dando a entender que la vinculación entre el yo y su organismo corpóreo es esencial y dinámica.

c) *Tengo cuerpo*

Por otro lado, también se puede decir que *tenemos* cuerpo, porque efectivamente es algo que puedo objetivar de alguna manera (o casi-objetivar, como algunos prefieren decir, dado que nunca se da una objetivación cabal del propio cuerpo), es algo que podemos palpar, y de alguna manera separar de nosotros mismos.

La primera experiencia de la objetivación del propio cuerpo la podemos ver en el mero hecho de que yo pueda decir que soy mi cuerpo, ya que dicha afirmación implica un cierto hiato, una separación entre yo y mi cuerpo, de lo contrario la afirmación «soy mi cuerpo» equivaldría a decir «yo soy yo»; afirmación ésta claramente tautológica, mientras que aquélla no lo es, porque, aun en el caso de que los referentes semánticos (o denotativos) fueran exactamente

[14] K. RAHNER - P. OVERHAGE, *El problema de la hominización,* o.c., 54s, cuya cita textual reza así: «Lo corpóreo no es lo "otro" y "dispar", lo ajeno al espíritu, sino que es un momento determinado en ese mismo espíritu, y que el mismo espíritu, diferenciándolo de sí mismo, realiza con causalidad formal para posibilitar incluso su propio retorno a sí mismo y la realización de su esencia. [...] Y, por eso, su corporeidad es necesariamente un momento de su espiritualización, no algo ajeno al espíritu, sino un momento limitado dentro de la realización del propio espíritu». Incluso añade: «Y esto es aplicable también al resto de lo material, máxime cuando ello debe ser considerado como ambiente o "mundo circundante", como ampliación de la corporeidad del espíritu» (p.55).

idénticos, no lo son sus connotaciones, es decir, el significado de dichos términos.

Pero dicha no identificación con el cuerpo no es sólo una experiencia lingüística o el resultado de un análisis lingüístico, sino que uno puede experimentarse como sujeto que no siempre coincide con su cuerpo, como es el caso, por ejemplo, de los procesos de aprendizaje que implican un fuerte componente de entrenamiento muscular y motor, de manera que el aprendizaje es a la vez de alguna manera un proceso de toma de posesión del propio cuerpo, de dominio y de domesticación, como sucede en los procesos de aprendizaje de labores manuales (carpintería y semejantes) y artísticas (pianista, etc.), e incluso en el aprendizaje de lenguas extranjeras, en el que uno tiene que habituarse a juntar vocablos y a emitir sonidos desacostumbrados. Esta no identificación con el propio cuerpo se hace patente también en situaciones de enfermedad o de una cierta discapacidad somática, cuando se experimenta que el cuerpo no corresponde a lo que uno quisiera, o su expresión no da cuenta de la lucidez mental que uno conserva.

d) *Cuerpo-espíritu*

Cuando se afirma que «yo soy mi cuerpo» no se pretende reducir la existencia humana a una dimensión única (la puramente corporal o biológica, como a veces sucedió en el siglo XIX), ya que se trata por el contrario de resaltar esta dimensión corporal como perteneciente, también, a la existencia. Ser corporal es el modo de ser del hombre, y en este sentido con dicho término designamos al hombre entero, con sus pensamientos, sus sentimientos, su lenguaje y demás expresiones.

No es un modo de ser opuesto o contrapuesto al de *espíritu,* sino que más bien lo implica. La corporalidad se refiere al cuerpo humano en la medida en que implica espíritu, la dimensión espiritual, de lo contrario, ya no sería cuerpo humano; no hay que pensar el cuerpo como algo independiente, sino como otra cara de la misma realidad, implicada y, en la medida en que se la distingue, complementaria.

De modo semejante, con espíritu (o ser o carácter espiritual o espiritualidad) del hombre no designamos una parte independiente del hombre, sino su totalidad: el espíritu es encarnado, corporalizado. Con el término espíritu se designa aquella dimensión del hombre que es específica del hombre: su inteligencia y voluntad, su libertad, su conciencia, su mente, cuyo ejercicio se lleva a cabo siempre en y mediante el cuerpo. Con espíritu se designa a aquel principio de acción en el hombre que no se reduce a pura biología, aunque actúe siempre a partir de dicha base y en conexión con ella; se trata de pro-

cesos que no son reducibles a procesos naturales, sino que en ellos interviene la libertad, el conocimiento, la conciencia, la creatividad, los valores, las opciones, etc.

Espíritu es el que dice «yo soy mi cuerpo» y «tengo cuerpo». Es el sujeto, el yo, el sí-mismo, la conciencia, la mente, el alma. El espíritu es identidad personal, el sí-mismo, la singularidad única de cada uno, que se mantiene en y a través de todos los cambios corporales e incluso más allá de la muerte (cada 7 años cambiamos de cuerpo, en el sentido de que cambiamos todas las células; aunque en realidad no se cambia el cuerpo: los mismos hábitos, habilidades adquiridas se mantienen; se trata de una renovación muy inteligente, gradual, de modo que es comparable a un cambio total de las piezas y materiales de un piso, pero sin cambiar de piso).

Como conclusión, hay que destacar la íntima unión entre yo y mi cuerpo, de manera que la corporalidad es un rasgo que define el modo de ser del hombre y el cuerpo ha de ser pensado bajo la categoría de cuerpo-propio o cuerpo subjetivo. El cuerpo es, además, el medio en el que me encuentro en conexión con el mundo y los demás, que me da presencia y visibilidad, posibilidad de acción y uso de utensilios, de manera que un modo de llevar a unidad la complejidad de aspectos que presenta el ser corporal es pensarlo como «presencia en el mundo» [15]. Estos aspectos van a ser objeto de un ulterior desarrollo en el apartado sobre la fenomenología del cuerpo.

3. **Historia del concepto. Concepciones dualistas y unitarias**

La reflexión filosófica sobre la corporalidad es reciente. La reivindicación del cuerpo empezó en ambientes que en términos generales pueden caracterizarse como materialistas del siglo XIX, entre los pensadores de esta cuestión destacan A. Schopenhauer (1788-1860), L. Feuerbach (1804-1872) y F. Nietzsche (1844-1900). A pesar de los sugerentes antecedentes señalados, se puede afirmar que el siglo XX, especialmente la fenomenología y el existencialismo, es propiamente el descubridor del estatuto propio y específico del cuerpo humano, proponiéndose la tarea explícita de pensar la corporalidad. Hacer un breve repaso por el amplio campo desbrozado en el siglo XX supondría reseñar el pensamiento de autores como Henri Bergson (1859-1941), Edmund Husserl (1859-1938), Gabriel Marcel (1889-1973), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Helmuth Plessner (1892-1985), Xavier Zubiri (1898-1983) y Pedro Laín

[15] Siguiendo a Merleau-Ponty así lo propone F. CHIRPAZ, *Le corps* (París 1969) 8 y passim.

Entralgo (1908-2001). A pesar de su relevancia, no podemos siquiera esbozar sus aportaciones, que por otra parte inspiran la misma exposición de la cuestión. Simplemente vamos a ver las posiciones históricas más significativas.

La consideración del cuerpo ha venido marcada, en primer lugar, por el hecho de pensar el hombre de modo unitario o dualista, en el primer caso el hombre viene a ser de alguna manera identificado con el cuerpo, mientras que en el segundo se considera al cuerpo como una parte (en este caso, parte inferior) del hombre, contrapuesta a la otra parte, el alma. De ahí que una primera clasificación de las teorías antropológicas sobre el cuerpo humano es aquella que distingue entre las concepciones dualistas y las monistas, es decir, aquellas que sostienen que el hombre es un ser compuesto de dos sustancias o que es una sola.

a) *Las concepciones dualistas*

Las concepciones dualistas han relegado a un segundo lugar el cuerpo, o incluso lo han considerado como un obstáculo para la realización humana. Tenemos una larga tradición de menosprecio del cuerpo de raíz metafísica y moral: *metafísica,* porque el cuerpo y lo corporal y material en general es de menor valor que lo espiritual; lo visible es apenas apariencia de lo invisible, que es lo verdaderamente real (así en toda la larga corriente platónica); y *moral,* porque el cuerpo tiene su propio dinamismo que puede seducirnos e incluso llevarnos a hacer lo que no querríamos; por eso hay que ser previsores y tenerlo bajo control, hay que acallar las exigencias del cuerpo a fin de tener oídos abiertos y dispuestos para oír y seguir las indicaciones del espíritu, de la razón; lo malo proviene del cuerpo: pasiones, inclinaciones, malos hábitos, vicios, que ofuscan y entorpecen el ejercicio de la razón y que, por tanto, hay que dominar y contrarrestar.

Esta larga tradición, de todos modos, a pesar de esta retórica anti-corporal, sabía muy bien que no se podía prescindir del cuerpo, por eso hablaba también de educarlo, disciplinarlo, formarlo, que son modos de decir que hay que contar con él y que hay que personalizarlo. Con todo, no se puede negar una general marginación y subordinación del cuerpo al espíritu, implícitas en el dualismo. Las formas dualistas de considerar el cuerpo coinciden en objetivar, cosificar el cuerpo, quitándole su dimensión propiamente espiritual y por tanto humana, o por lo menos se tiende a ello. A grandes rasgos pueden distinguirse *dos modos de dualismo* [16].

[16] J. GEVAERT, *El problema del hombre,* o.c., 70, 77-82.

— El dualismo platónico

El dualismo platónico, que ha pervivido en diversidad de formas popularizadas, e incluso en formas difusas que no se distinguen del cartesiano, arranca de la siguiente pregunta: ¿qué significa el cuerpo para un ser espiritual, desterrado en el cuerpo, en orden a la realización espiritual e intelectual, moral y religiosa? La interpretación de la existencia humana es claramente dualista: el alma y el cuerpo son dos realidades unidas exteriormente solamente durante la existencia humana terrena, porque el alma preexiste a su caída en el cuerpo y sobrevive al cuerpo, porque es inmortal. Se pone el acento en la significación negativa de la condición corpórea del hombre. El cuerpo es la cárcel, la tumba del alma *(Gorgias* 493a: «nuestro cuerpo es un sepulcro»: σωμα = σημα) [17].

El cuerpo es visto como algo negativo, porque el hombre es visto desde el alma, es decir, desde una perspectiva intelectualista. «El alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma» *(Fedón* 65d, p.42) [18]. El cuerpo es una realidad de aquí abajo, material, sujeta al devenir, no es propiamente del mundo de las cosas reales, las cuales provienen solamente de las cosas de arriba, de las esencias eternas e inmutables. Dentro de esta perspectiva, el cuerpo es más bien un obstáculo, parte de este mundo de aquí abajo, mientras que la sabiduría pura solamente puede encontrarse allí, en el hades, o ahí arriba *(Fedón* 68b, p.47). Consecuentemente, el ejercicio del pensamiento puro requiere no sólo un dominio de sí, sino también una purificación. Aprender a pensar es aprender a morir a este mundo y a morir al cuerpo. Después de la muerte el alma podrá, libre finalmente, dirigirse hacia las esencias, mientras que en su vida terrena deberá ir desprendiéndose poco a poco del cuerpo, liberarse de él. La purificación del alma «viene a ser [...] eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia "el separar al máximo el alma del cuerpo" y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas» *(Fedón* 67c, p.46). Más que un simple obstáculo, el cuerpo es el impedimento radical, aquello en lo que el alma se encuentra encerrada, imposibilitada para desplegarse libre y totalmente. El cuerpo turba el alma, perturba el acto de pensar: para captar lo real hay que romper todo contacto con él, «mandarlo de paseo» *(Fedón* 65c, p.42), no dejarse

[17] PLATÓN, *Diálogos.* II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (Madrid 1983) 94.

[18] Ibíd. III: *Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid 1986).

contaminar por él. En efecto, el cuerpo, si es un calabozo, es, para el alma, el mal, la suciedad y a la vez cosa perversa *(Fedón* 66b, p.44), y aberrante *(Fedón* 67a, p 45).

El alma está unida a un cuerpo, pero de manera puramente temporal. En efecto, ella lleva una vida autónoma. Antes de verse revestida con este cuerpo, existía y conocía el mundo de las esencias *(Fedro* 245c y ss, p.343ss), conocer ahora es para ella recordar lo que vio y contempló; el conocimiento es recuerdo. Finalmente ella sobrevivirá al cuerpo. Esta unión temporal con un cuerpo no define más que un aspecto secundario de su ser. Más exactamente, esta unión no toca su ser, concierne solamente a un momento de su destino, es un tiempo de exilio. Por ello, la preocupación más importante del alma exiliada debe ser la de mantener su acceso a la esencia y su preocupación por mantenerse pura de todo contacto con el cuerpo.

Este dualismo, que se describe con rasgos de carácter moral, se inscribe en un dualismo metafísico, para el que todo lo material es sombra de la verdadera realidad, que es la idea. En definitiva, la constitución corporal viene a ser identificada con la situación de caída, que es característica de la condición humana.

— El dualismo cartesiano

En el dualismo cartesiano, que no ha ejercido influjo menor que el platónico, especialmente en la modernidad y en el mundo científico, el punto de vista no es moral, sino filosófico y científico. El hombre es el compuesto de dos sustancias: *res extensa* y *res cogitans,* materia y espíritu. Es un dualismo ontológico con función metodológica, a fin de distinguir y señalar que cada sustancia existe y funciona en virtud de unos principios organizativos propios. «La tesis cartesiana es un esfuerzo por fundamentar la filosofía y la física» [19]. Así, el cuerpo se explica desde planteamientos puramente materiales, eliminando el principio vago e impreciso y poco científico de alma. El alma es llamada más bien conciencia, pensamiento, distinta del cuerpo.

El dualismo cartesiano ha dado lugar, o al menos ha sido el punto de partida, de una interpretación racionalista, por una parte, que considera al hombre como ser identificado con la conciencia, que es inmaterial, está desligada del cuerpo. Pero, por otra parte, también ha dado lugar a la interpretación mecanicista: el cuerpo es entendido como una máquina. Esta interpretación mecanicista ya se encuentra en Descartes mismo, aunque dicho mecanicismo de alguna manera se vea mitigado o compensado por el paralelismo entre alma y cuerpo, por el hecho de afirmar al mismo tiempo las dos sustancias. Este

[19] F. CHIRPAZ, *Le corps,* o.c., 111.

paralelismo se va perdiendo cuando el alma es interpretada como un reflejo o un eco, un epifenómeno, de los procesos materiales. En este contexto surge la idea de *El hombre máquina,* tal como la formulara Julien-Offroy de La Mettrie (1709-1751) en su obra así titulada *L'homme machine* (1748).

b) *Visión global de las concepciones unitarias*

La concepción unitaria del hombre también ha tenido diversas formas. Podemos distinguir estas cuatro:

— Las antropologías prefilosóficas

Las antropologías prefilosóficas, como las que reflejan los escritos homéricos y la Biblia, presentan claramente una visión unitaria del hombre. Tanto en la antropología griega prefilosófica como en la semita o bíblica, no se conoce la contraposición alma-cuerpo, aunque sí pueden distinguirse diversas funciones o aspectos del conjunto unitario humano corporal.

Así, en la literatura homérica *psyché* no significa alma en oposición al cuerpo, sino el soplo vital que abandona al hombre a través de la boca y las heridas. Aunque hay después de la muerte algo de la *psyché* que sobrevive, no es la persona humana, sino una sombra inconsistente, sin personalidad, imagen etérea y fugaz del hombre terreno.

De modo semejante, en la mentalidad semita se da una interpretación unitaria del hombre, si bien se distinguen aspectos que se designan con nombres diferentes, que no designan partes, sino siempre la totalidad bajo un determinado aspecto. Así *basar,* carne, designa a todo el hombre, corpóreo y espiritual, bajo el aspecto de ser débil y frágil; *nefesh,* alma, su significado ha pasado de garganta y cuello a respiración, aliento vital y vida; no se trata de la noción abstracta de vida, sino de ser viviente; *ruah,* espíritu, significa literalmente respiración o viento, e indica aquello que en el hombre lo hace capaz de escuchar a Dios, indica, por tanto, una relación especial del hombre con Dios. Como muestra del uso de estos tres términos para designar el conjunto aunque bajo aspectos diferentes basta leer el versículo 3 del salmo 84: «Mi alma *(nefesh)* se consume anhelando los atrios del Señor, mi corazón *(leb)* y mi carne *(basar)* retozan por el Dios vivo».

— La interpretación aristotélico-tomista

La interpretación aristotélico-tomista habla de alma-espíritu y cuerpo-materia, pero no como dos realidades o entidades o sustancias, sino como dos principios del ser humano, de modo que ninguno de ellos existe por sí solo, sino como informando y siendo informado, es decir, en la medida en que se hallan unidos como forma y materia. Aun siendo claramente unitaria, en ella queda todavía algo de la menor valoración del cuerpo, en cuanto que es sólo materia, es decir, algo capaz de ser cualquier cosa, solamente gracias al alma es cuerpo humano. A veces se la ha entendido como dualista por el hecho de afirmar la pervivencia del alma después de la muerte, la cual consiste precisamente en la separación entre el cuerpo y el alma; uno se corrompe mientras que la otra pervive al ser incorruptible debido a su carácter espiritual. Pero a favor de la visión unitaria, se puede argüir que el alma separada está reclamando, por su propia naturaleza de forma del cuerpo, la unión con éste, de modo que su estado de separación le resulta impropio.

— La interpretación materialista

Otra interpretación unitaria es la materialista, para la cual, en último término, sólo hay acciones materiales, porque el hombre es sólo materia. Expresiones de este materialismo son, por ejemplo, afirmar que el hombre es lo que come; el pensamiento es una segregación del cerebro como la orina es una segregación del riñón (L. Feuerbach), etc., es decir, la negación de toda acción que vaya más allá de los procesos biológicos naturales.

— El emergentismo

El monismo más extendido en la actualidad es sin duda el emergentismo, que puede revestir varias formas, pero básicamente consiste en considerar que la vida espiritual surge como consecuencia del proceso de complejización de las estructuras materiales. La vida espiritual es, por tanto, una propiedad sistemática o estructural de la materia. Una cierta organización neurológica da lugar al salto cualitativo que conocemos como vida humana, vida inteligente o vida espiritual [20].

[20] En el capítulo sobre la mente volveremos a este concepto.

4. Fenomenología del cuerpo

En el segundo apartado acerca del «hombre como ser corporal» se dieron ya los perfiles más elementales y esenciales de lo que significa para el hombre ser corporal. Ahora intentaremos resumir las mayores aportaciones del siglo XX, ofreciendo una fenomenología del cuerpo humano empezando por considerar el cuerpo como subjetivo y personal (4.a.), pasando después a ver las dimensiones fundamentales de la corporalidad (4.b.), para finalmente considerar el significado humano del cuerpo (4.c).

a) *El cuerpo subjetivo. La vivencia del propio cuerpo*

La aportación principal de la filosofía contemporánea con respecto a la corporalidad ha consistido en convertir en problema filosófico la experiencia vivida del cuerpo humano, considerándolo así no como objeto, sino en primera persona, como cuerpo propio, subjetivo. En esta línea ha ido avanzando la fenomenología. El cuerpo pertenece a cada uno de nosotros de una forma cualitativamente distinta, más íntima que cualquier otra cosa. De hecho, en esta pertenencia se da la doble dimensión del «tener» y del «ser», en cuanto que no sólo «tengo» un cuerpo, sino que ante todo «soy mi cuerpo». Al analizar el concepto del hombre como ser corporal ya señalamos esta doble experiencia: 1) la de ser verdaderamente corpóreo, somos el propio cuerpo, soy mi propio cuerpo; y 2) la de no identificarse con el propio cuerpo. El hombre *es* el propio cuerpo y, sin embargo, *tiene* cuerpo.

Yo soy mi cuerpo no en el sentido en que soy la apariencia somática que los otros ven, el cuerpo que los otros observan, tocan, etc., es decir, una constitución orgánica determinada, sino en la medida en que mi cuerpo es mi ser encarnado, la situación de un ser que se encuentra originalmente —y no accidentalmente— unido a *su* cuerpo. Soy mi cuerpo de un modo más absoluto de lo que soy cualquier otra cosa, entre otras razones porque para ser algo necesito de mi cuerpo. La expresión «yo soy mi cuerpo» denota, por lo tanto, el sentido de una experiencia nuclear, no intelectualizable, de la unidad que cada uno de nosotros es y forma con su propio organismo.

La primera y más básica indicación de esta identidad con mi propio cuerpo viene dada por la unidad vivida con él. En efecto, toda persona se considera espontáneamente sujeto único de acciones espirituales y corporales. El pensar no puede atribuirse a ningún otro ser distinto de ese hombre de carne y hueso. Ni siquiera cabría interpretar las distintas actividades corporales y espirituales simplemente unidas por algún soporte exterior o conectadas por algo exterior a ellas mis-

mas. Como, por otra parte, la conciencia no se da nunca en una forma pura y absolutamente transparente, sino que se da en contacto concreto y real con las cosas, de tal manera que si se suspende la actividad corporal, la actividad humana como tal queda en suspenso.

La acción es, pues, como vemos, uno de los ámbitos en que se experimenta de manera directa y clara la unidad del sujeto y su cuerpo. Mi cuerpo es experimentado como mío en tanto que lleva a cabo mis acciones. Todas las acciones, sean de la clase que fueren, se dan con la concurrencia y cooperación del cuerpo (con grados diversos de intensidad), y de todas el mismo yo se siente el actor de igual manera. Y no sólo en las diversas acciones, sino también en los diversos momentos del proceso de la acción: desde la deliberación hasta los resultados, aunque también con intensidad diferente. Lo decisivo en este punto es la identificación que se produce entre mi poder de realizar estas o aquellas acciones, mi decisión de actuar de un modo determinado y la puesta en práctica de la acción elegida. Precisamente por el hecho de que siento mi cuerpo como «mío» muy especialmente cuando actúo, es por lo que yo experimento como mío tan sólo un organismo vivo determinado, el que me encarna y me ancla en la realidad, en el mundo.

Ahora bien, esta misma unidad con el propio cuerpo, como algo que soy y gracias a la cual puedo obrar, hace imposible considerar el cuerpo humano como una cosa, como un mero objeto, ni tampoco como mero instrumento en manos de un supuesto yo o sujeto, aunque, o precisamente por ello, sea el principio de instrumentalidad para el hombre (de este segundo aspecto vamos a tratar más adelante). La vivencia del cuerpo propio excluye la consideración del mismo como *objeto* y, a la vez, *unifica* las dos dimensiones con que se nos presenta: la del ser y la del tener. De aquí que, desde el punto de vista de quien tiene y es su cuerpo, el organismo no es vivido ni asimilado a un objeto. Esto no significa que no podamos objetivar el propio cuerpo, situarlo a distancia y hasta llegar a considerarlo como algo ajeno. Pero este distanciamiento y su posible objetivación —que de hecho se llevan a cabo con los propósitos más diversos— surgen desde la ruptura de una experiencia anterior de la unidad subjetiva yo-cuerpo, que me identifica a mí mismo ante mí mismo. La experiencia vivida del propio cuerpo se sitúa en un plano distinto al de la reflexión, y cuando ponemos a ésta en ejercicio es justamente porque pretendemos introducir una distancia con respecto a nuestra vivencia espontánea de la corporalidad.

El carácter vivencial del vínculo yo-cuerpo hace imposible una interpretación mecanicista del cuerpo humano. De hecho, como es sabido, el acto más instintivo no es un acto maquinal, sino que las reacciones más elementales del organismo emergen de aptitudes que

no son meros acontecimientos físico-químicos desencadenados por un proceso ciego y sin sentido, dichas reacciones están mediadas cultural y lingüísticamente. (Por ejemplo, la reacción refleja ante el dolor, el grito instintivo es para nosotros «¡ay!», mientras que para los hablantes de otras lenguas es otra.) El biólogo y el fisiólogo pueden tener legítimamente este tipo de consideraciones sobre el cuerpo humano, pero al filósofo le interesa integrar la actividad corporal en una constelación de sentido que nos ofrezca el sentido humano de los actos corporales. Desde esta perspectiva, el cuerpo es la base de un comportamiento donde el símbolo juega un papel muy destacado. Ello permite desarrollar un concepto de comportamiento que no está reducido al modo conductista, sino que integra el dentro y el fuera, intenciones de sentido y mecanismos corporales. Las distintas concepciones fenomenológicas que se han elaborado en relación con el hombre y su existencia fáctica se oponen tanto a una reducción física del mundo como a una reducción fisiológica de la corporalidad humana.

En este sentido, por ejemplo, Hegel afirma que mi cuerpo «es mi existencia exterior indivisa», es mi ser en el mundo y para los demás, y además es la «posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada», es decir, que toda forma de vida, toda adquisición de hábitos y costumbres, de habilidades y conocimientos teóricos y prácticos, todo comportamiento, ha de contar con él como su condición de posibilidad [21] (§ 47). De tal manera es global el cuerpo como base de toda la vida que Hegel afirma que «es la existencia de la libertad» (§ 48 nota), es decir, mi primera existencia de libertad es la de mi propio cuerpo, con quien vivo indivisamente y por quien todo lo que haga estará posibilitado.

De ahí que la afirmación «soy mi cuerpo» tenga un significado ontológico en el sentido de que mi yo «es», en cuanto yo humano, gracias a su corporeización. «Yo soy mi cuerpo» quiere decir, por consiguiente: mi yo «es» encarnado, mi ser-encarnado es mi propia existencia en la que se unen mi yo y mi cuerpo, no meramente como una yuxtaposición de dimensiones distintas, sino en una unidad de participación.

Ahora bien, este modo de ser del hombre como corporal, que pone el acento en la idea de la unidad vivenciada entre mi yo y mi cuerpo, no está dado, como lo está desde el punto de vista físico la configuración peculiar de los miembros de un cuerpo determinado, sino que es adquirida. El hecho de que tal unidad no esté dada permite hablar de corporeización de la conciencia y de la concienciación

[21] G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* o.c., se cita señalando el número de §.

del cuerpo como aspectos dinámicos del vínculo entre ambos. Con otras palabras, la experiencia del cuerpo propio nos pone de manifiesto que el ser encarnado no es algo que ocurre de una vez por todas y de una manera definitiva, sino que es un proceso que se ha de mantener y desarrollar continuamente. En este sentido hablaba Merleau-Ponty de que esta unión del alma y del cuerpo «se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia» [22].

Por eso, la afirmación de Hegel según la cual el cuerpo es mi existencia de la libertad no ha de entenderse como si fuera algo dado, sino que debe ser producida como tal, como libre. La cita anterior de Hegel, del § 47, sigue de esta manera: «Pero al mismo tiempo, en cuanto persona, tengo mi vida y mi cuerpo —lo mismo que otras cosas— sólo en la medida en que es mi voluntad» (§ 47). El cuerpo es mío no sólo como organismo, sino sobre todo como voluntad, como fruto de mi querer, de mi libertad. De ahí se deducen dos cosas. La primera consiste en que la particularidad del individuo (en sentido kantiano, es decir, sus tendencias, instintos, gustos, caprichos, pasiones, etc.) no es (sólo) natural, sino (también) reflexiva, querida, elegida. La segunda es la necesidad de tomar posesión del propio cuerpo (§ 43 nota, § 48). En este sentido afirma Hegel: «El cuerpo no es adecuado al espíritu por ser una existencia inmediata; para que sea su órgano dócil y su medio animado, es necesario que éste lo tome en posesión» (§ 48). La persona debe tomar posesión del propio cuerpo, puesto que éste representa una exterioridad natural, no adecuada: «Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando su autoconciencia se aprehende como libre, se toma él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros» (§ 57). Tomar posesión del propio cuerpo, como se ve, tiene el sentido de formar, cultivar, educar, personalizar; no tiene ninguna connotación de violencia, ni siquiera de hacer algo extraño a lo que el cuerpo es en su propia inmediatez, puesto que consiste en realizar aquello que ya es virtualmente: «Este tomar en posesión es, a la inversa, el poner en la realidad [en acto] lo que él es según su concepto [posibilidad] (como una posibilidad, facultad, disposición)» (§ 57).

En el cuerpo, por ser la existencia primera y radical de la persona, es también donde más íntimamente va unida la toma de posesión (formación) con la libertad. Ambas son vistas como realización de algo que era sólo en sí, virtual o naturalmente, pero que por sí mismo no llega a su realidad efectiva, sino que para ella se requiere el ejercicio del espíritu. Ahí, como se ve, resuena la antropología y la ética

[22] M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción,* o.c., 107.

aristotélica, acerca del hábito y la segunda naturaleza, a la vez que su teleología e hilemorfismo.

b) *Dimensiones fundamentales de la corporalidad*

Vamos a ver dos aspectos fundamentales del ser corporal: la dimensión espacial y la diferenciación sexual[23]. Se trata de dos dimensiones esenciales, por las que el cuerpo se nos revela como lo que nos integra, por una parte, en el mundo, en el espacio y, por otra, en la sociedad, relaciones personales, familiares y sociales, e incluso de especie. Dos dimensiones con gran fuerza integradora y comunicativa: nos pone en relación con el mundo y con los otros.

— La dimensión espacial y ser-en-el-mundo

El cuerpo me da un lugar en el espacio y a la vez personaliza el espacio. El cuerpo me sitúa en el espacio e incluso da dimensiones al espacio: gracias al cuerpo el espacio tiene un arriba y un abajo, un lado y otro, unas dimensiones, una orientación, volumen, distancias, etc. De hecho, las medidas del espacio tradicionalmente eran tomadas del cuerpo humano: palmos, codos, pies, etc. El cuerpo humano, crea espacio concreto para alguna función, cosa o persona. Todo espacio se refiere a lo que está o puede estar en él: es un espacio para algo, para una función, cosa o persona. Incluso el espacio vacío está marcado por aquello de lo que está vacío o para lo que está dispuesto. Por ello hay muchos espacios y no existe «el» espacio de forma única y absoluta; el espacio, que la física presenta, carece precisamente de lo que lo caracteriza como espacio de un sujeto.

Estar en el cuerpo y estar en el espacio forman un todo, aunque el estar en el cuerpo tenga una prioridad relativa. Nuestro cuerpo es siempre el lugar que tenemos que haber ocupado para poder ocupar después cualquier otro. En último término, sólo porque estoy en el cuerpo, de modo que soy yo mismo mi cuerpo, puedo estar y existir en unos espacios. El cuerpo me asigna una determinada posición en el espacio y lo condiciona para tener relaciones con realidades próximas o aproximables. El cuerpo es el punto de referencia, en relación al cual toda cosa toma su lugar y es situada. Es el que me determina mi perspectiva.

Pero todavía más importante que el situarme en el espacio es que el cuerpo me sitúa en el mundo, me mundaniza, me hace ser-en-el-mundo. El cuerpo determina mi perspectiva y mi horizonte, cons-

[23] G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 107-126.

tituye una especie de círculo dentro del cual caen los objetos que pueden ser de mi consideración. El objeto es aquello que se encuentra delante de mí. Mi cuerpo es aquello para lo cual, y mediante lo cual, existen los objetos. O como dice Ortega: «Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y lo sea el mundo» [24]. Mi cuerpo es el centro en torno al cual se ordenan y se organizan los objetos, configurando un mundo entorno. Dentro de él mi cuerpo no es un objeto más, sino el foco de orientación de todos ellos. Merleau-Ponty ha expresado este carácter central del cuerpo-sujeto señalando que mi cuerpo es mi punto de vista sobre el mundo. Se trata de un punto de vista que, por un lado, me hace formar parte del mundo y, por otro lado, me hace estar destinado a él, sin que yo mismo pueda sobrepasar este punto de vista sobre el mundo con otro punto de vista mío que sea ajeno al mundo y esté desprendido de él [25].

El cuerpo, por tanto, me hace ser-en-el-mundo, me abre al mundo, me comunica, me permite actuar y recibir la acción, percibir, conocer, participar, hace posible la presencia en el mundo, entendiendo por presencia no un mero estar ahí, sino ser para alguien, una relación intencional con el entorno y con los otros, que incluye la relación cognitiva y mucho más, también la participativa y la activa. Esta implicación entre el mundo y mi cuerpo establece una especie de comunidad natural, en el sentido de que mi cuerpo no simplemente «está» en el mundo, sino que lo «habita». El cuerpo se encuentra «en casa» en el mundo, en familiaridad con él, de tal manera que siendo para el mundo el cuerpo se halla a sí mismo. Dicha familiaridad no anula la peculiaridad del cuerpo propio, especialmente en cuanto «mío», con respecto a las cosas, ni equivale a una cosificación del organismo viviente.

Este «habitar» el mundo no significa una actitud pasiva, al contrario. El cuerpo es, por lo general, fundamentalmente activo y esto se manifiesta ya en el hecho de la percepción, que nos abre sensorialmente al mundo y nos pone en comunicación con él. De esta manera, nuestro ser para el mundo comprende una multiplicidad de facetas, no sólo las cognitivas, sino todas las que forman parte de la existencia humana. De momento, esto significa que ser encarnado es estar abierto y dirigido al mundo y a los objetos que hay en él. Ser sensible a los objetos es estar ante ellos y pertenecer al mundo formando parte de él a través o gracias a mi cuerpo. Esto borra de alguna manera la frontera rígida entre el exterior —que es el mundo— y el interior —que soy yo—, aunque no desaparezca por ello la dife-

[24] J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente,* en *Obras completas,* o.c. VII, 125.
[25] M. C. PAREDES MARTÍN, «Cuerpo y sujeto humano», a.c., 49s.

rencia cualitativa de cada uno de los términos. La existencia humana se desarrolla sobre la base de una constante aproximación entre lo exterior y el interior, entre el yo y el mundo, que se hace posible gracias al cuerpo.

— La dimensión sexual. El ser cuerpo sexual

El cuerpo es siempre o masculino o femenino, tiene sexo [26]. «El» hombre en absoluto o en abstracto no existe, sino que solamente existe en uno de los dos modos posibles: o bien en el modo femenino o bien en el modo masculino. La dualidad sexual es uno de los datos fundamentales del ser humano que se manifiesta en su corporalidad. La sexualidad es un componente esencial de la personalidad, un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los demás. La sexualidad caracteriza al varón y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual, marcando cada una de sus expresiones.

El sexo no es sólo un órgano corporal, sino una dimensión de la persona, que se manifiesta especialmente como un impulso, fuerza vital y creadora de relaciones. Por eso, en primer lugar, hay que hablar del sexo como un ejemplo de una actuación en la que el cuerpo es el sujeto y no el mero instrumento del obrar. Helmuth Plessner ha puesto de relieve, al hilo de su estudio sobre la risa y el llanto [27], que el cuerpo tiene su propia dinámica, sus impulsos, que no siempre, especialmente una vez puestos en marcha, están bajo nuestro control. Aquí se hace presente este carácter de sujeto que tiene el cuerpo al experimentarse como impulso sexual. Este carácter de sujeto que puede alcanzar el sexo se pone de manifiesto cuando la actividad sexual produce un estado de fascinación o excitación, de modo que incluso puede hablarse de un despotismo de la dinámica sexual sobre el yo. En este sentido Schopenhauer habla de que, en este caso, los hombres somos instrumentos de un impulso natural sobrehumano, un impulso cósmico.

El impulso sexual, visto desde el yo, presenta una ambivalencia: *a)* nos sentimos sostenidos por él hasta alcanzar una realidad fascinante, que se experimenta como algo bueno y que da el placer de vivir y de amar; *b)* y a la vez, en ocasiones, nos sentimos como arrastrados en una dirección que no queremos. Es una fuerza vital, pero puede ser una fuerza que escape de nuestro control y nos subyugue.

[26] Cf. F. CHIRPAZ, *Le corps,* o.c., 59-80; G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 107-126.

[27] H. PLESSNER, *La risa y el llanto,* o.c..

Dada esta ambivalencia, propia del impulso sexual, la sexualidad requiere ser integrada en unos ámbitos más amplios, el personal y el social en su conjunto, de manera que requiere ser orientada según fines y planes de vida. Más allá de los planes de vida que cada uno pueda proponerse, la sexualidad misma presenta sus exigencias, sus posibilidades y sus límites. Entre las posibilidades que ofrece destacan el disfrute de un placer, la relación personal que establece entre personas, en principio y tendencialmente de forma íntima y estable, de forma que el mismo impulso sexual se convierte en impulso fundador de la familia. De esta manera la sexualidad va más allá del nivel instintivo para desplegarse en un nivel ético y social, es asumida e integrada personal y socialmente. La necesidad de integrar la sexualidad en el conjunto del proyecto personal de vida requiere no pensarla ni tratarla simplemente como puro mecanismo de placer, cuyo uso quede ya justificado por el simple consentimiento del otro, ni tampoco como puro mecanismo reproductor de la especie, aunque por sí misma sea una relación que hace referencia a la fecundidad. Su capacidad de relación alcanza su realización propia en la comunidad de vida, que suele darse en el matrimonio y en la familia, aunque también esté presente en otras relaciones personales.

Bajo este aspecto vemos que la sexualidad, de alguna manera, se trasciende a sí misma para convertirse en rasgo personal, que colorea a la persona entera, con sus cualidades y afectos, capacidades y rendimientos, actitudes y relaciones. Por eso mismo el matrimonio y la familia no son sólo una comunidad fundada sobre la diversidad y la atracción sexual, sino una vida en común que presenta y propicia el desarrollo íntegro de sus respectivos componentes, en su peculiaridad y complementariedad. Si la familia es el lugar de la formación de la individualidad, en el que el individuo encuentra cobijo y estímulo, cuidado y afecto, a partir del cual será capaz de encontrar su lugar en la sociedad, dicha capacitación le vendrá propiciada por el trato, ya a partir del nacimiento, con el doble polo sexual, padre y madre, que, por el matrimonio, se da en la familia.

La sexualidad significa diferencia de género, masculina y femenina, con todo lo que comporta de atracción mutua, función reproductora de la especie, diferencia psicológica de caracteres y de plasmación cultural y social. Con la diferencia va implicada a la vez relación entre ambos sexos. El significado humano de la diferencia sexual radica esencialmente en la relación entre personas, esto es, en la reciprocidad del encuentro entre seres personales encarnados, de tal manera que puede afirmarse que la relación misma, y su realización en el amor, es lo que revela la naturaleza de la sexualidad. En este sentido la sexualidad no es sólo una dimensión del propio cuerpo, sino también de nuestras relaciones con los demás.

c) *El significado humano del cuerpo*

El significado humano del cuerpo [28] no se deduce directa e inmediatamente de las estructuras biológicas del cuerpo, sino que proviene del hecho de que es el cuerpo de una persona humana. A fin de dar cuenta del significado humano del cuerpo, podemos considerarlo en relación con el hombre mismo, en relación con los demás, y en relación con el mundo externo, humano y material. Así destacan estos tres aspectos del cuerpo humano: 1. El cuerpo es el campo expresivo del hombre, el lugar primero donde el hombre tiene que realizar su propia existencia y por ello también límite. 2. Respecto a los demás, el cuerpo expresa este significado fundamental de ser para los demás; y ello desde un triple punto de vista: *a)* como presencia en el mundo, *b)* como lugar de comunicación y encuentro con el otro y *c)* como medio de reconocimiento del otro. 3. Respecto al mundo material y humano, el cuerpo es fundamentalmente la fuente de la intervención humanizadora en el mundo, el origen de la instrumentalidad (acción y producción) y de la cultura.

— El cuerpo como expresión y lenguaje

El cuerpo participa en todos los aspectos de la realización personal. El sujeto humano se realiza comunicándose y expresándose en la visibilidad del cuerpo y en la realidad concreta del mundo. En este sentido el cuerpo es, en primer lugar, la «expresión» de la persona humana, de tal manera que sus expresiones revelan de alguna manera sus intenciones y pensamientos, actitudes y capacidades. El cuerpo humano es la persona humana en tanto que se expresa y se realiza visiblemente en el mundo: en comunicación con los demás y en la transformación del mundo (trabajo, cultura). Por ser la expresión de la persona humana, el cuerpo es a la vez el lugar de toda humanización y, por tanto, de toda cultura.

De tal manera el cuerpo es expresión de uno mismo que constituye un lenguaje fundamental, que todos los demás, en el fondo, no hacen más que desarrollar y especificar. En efecto, es un lenguaje fundamental, por dos razones. En primer lugar porque el cuerpo siempre habla, dice algo, aunque no sea más que dando a entender que no quiere decir nada o que quiere ocultar su reacción. En segundo lugar, porque, tanto en el desarrollo de la especie como en el personal, es el primer lenguaje que usamos y aprendemos, hasta que después aprendemos el lenguaje articulado, que es mucho más rico y diferenciado.

[28] Cf. J. Gevaert, *El problema del hombre,* o.c., 69-114.

Expresiones del lenguaje corporal son la risa y el llanto, la danza, el tacto, el simple estar juntos. La sonrisa, tan propia del hombre, es expresión o manifestación de una alegría interior. En el conjunto del lenguaje corporal el rostro humano ocupa un papel privilegiado; todas las partes de la cara (ojos, boca, expresiones faciales, etc.) constituyen la riqueza del lenguaje facial. El lenguaje del rostro tiene una matriz común: la desnudez del rostro que expresa inmediatamente la presencia y la igualdad de todos los hombres. El encuentro por excelencia entre personas se da cara a cara.

— El cuerpo como presencia

Acabamos de tratar la cuestión al hablar de la dimensión espacial (4.b). Interesa ahora insistir en qué presencia es específica del hombre. Las cosas no están presentes, sino que están ahí. En efecto, presencia es un modo de ser intencional, que apunta a alguien, la presencia se realiza frente a alguien, con respecto a alguien. Incluso el hombre puede estar ahí y no estar presente. ¡Cuántas veces estamos en una conferencia como si estuviéramos ausentes! Las formas de presencia son, bajo muchos aspectos, formas de pertenencia, al grupo, a la comunidad, al trabajo o incluso a la sociedad o a la humanidad, donde cada uno es un interlocutor posible de todos los demás. La pertenencia a un grupo de personas da lugar a relaciones personales. Otra forma de presencia se podría caracterizar como reconocimiento del otro, de manera que la coexistencia puede convertirse en convivencia, y el desconocido, en compañero de diálogo y de camino. El reconocimiento puede ir desde el mero respeto hasta la presencia benévola, presencia de amor, esto es, voluntad de responder, de amar, de promover al otro, presencia creadora.

Visto en qué consiste la presencia hay que plantearse la pregunta nuclear de la cuestión: ¿en esta presencia, qué función ejerce el cuerpo? En la relación específicamente humana, en el encuentro entre personas, el cuerpo no aparece como tal, el encuentro no se da entre cuerpos (aunque éstos sean imprescindibles), sino entre personas, entre yoes o, mejor, entre yo y tú. «Su forma "de presencia" es sólo indirecta»; yo encuentro a *alguien* que está corporalmente ahí; «el cuerpo está en una especie de co-presencia». Por supuesto que «esta co-presencia en cualquier instante puede convertirse —aunque sólo sea de manera fugaz— en presencia temática» [29]. El cuerpo no tiene como tal ningún papel directo y propio, pero siempre está y puede ser tematizado en cualquier momento.

[29] G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 110.

— El cuerpo como principio de instrumentalidad

Ya se ha hecho referencia a que el cuerpo humano no puede considerarse como un instrumento en manos de un supuesto yo o sujeto, aunque, o precisamente por ello, sea el principio de instrumentalidad para el hombre. En efecto, la consideración del cuerpo como propio excluye la *instrumentalización* del cuerpo como algo que media entre mi yo y las cosas. Es cierto que puedo tratar mi cuerpo como un instrumento, pero entonces yo, que tengo este cuerpo mío como instrumento, soy también de la misma naturaleza que mi cuerpo: instrumentalizando mi cuerpo me instrumentalizo a mí mismo. No utilizamos el cuerpo, ni partes de él, por ejemplo, de la mano, como usamos un instrumento, por ejemplo, el martillo. Mi relación con la mano nunca puede ser la misma que mi relación con el instrumento. En este sentido, Sartre afirma rotundamente: «No podemos usar este instrumento, lo somos». Mi conciencia no conoce un objeto llamado cuerpo, sino que en la conciencia «existe» su cuerpo. Hay entre ambos una relación existencial de orientación recíproca, pero no una relación de instrumentalización. El cuerpo mismo no es un instrumento a disposición del sujeto, porque no hay tal distancia entre uno y otro, y porque el cuerpo mismo tiene su propia dinámica, que no siempre coincide con lo que uno quisiera o que incluso escapa al control voluntario del sujeto.

El cuerpo considerado como mío excluye su instrumentalización y a la vez se convierte en el *principio de instrumentalidad.* El cuerpo es el principio de dominio y de instrumentalidad. A través del dominio sobre las fuerzas del propio cuerpo adquiere el hombre dominio de las cosas y es capaz de crear y de usar instrumentos. Y, por otra parte, el cuerpo se convierte en la raíz de la instrumentalidad, ya que todos los instrumentos se convierten en tales en virtud de un cuerpo que está en disposición de utilizarlos.

— El cuerpo como límite

Por el simple hecho de situarme en el mundo, el cuerpo a la vez me limita en un lugar concreto, impidiéndome estar en otro.

En segundo lugar, el hecho mismo de que el cuerpo sea sujeto hace que por sí mismo tenga su propia dinámica, que no siempre coincide con lo que uno quisiera. Esta dinámica propia del cuerpo se expresa en primer lugar en el nivel puramente biológico y fisiológico, en el que presenta sus necesidades ineludibles; en el nivel psicológico, en el ámbito de los deseos y tendencias, y especialmente en el ámbito de los hábitos. Esta dinámica propia del cuerpo lleva a la conocida experiencia de que uno no hace lo que quisiera; aunque por

eso mismo nos indica el modo de conseguir la concordia: poner las condiciones favorables, personalizarlo, apropiárselo. En todo caso, se han de conocer las condiciones del cuerpo para regirlo; con el cuerpo pasa lo mismo que con la naturaleza: se la puede dominar obedeciéndola.

En tercer lugar, la expresión del cuerpo no siempre responde plenamente a las intenciones del sujeto. Dicha falta de correspondencia puede darse en el interior del sujeto, pero sobre todo en la percepción de sus expresiones por parte del otro. No se puede olvidar que hay un desnivel, de manera que uno está expuesto al equívoco y al malentendido y, en todo caso, toda expresión requiere una interpretación. Este límite se hace manifiesto cuando uno no consigue comunicar lo que quisiera, pues el cuerpo, al ser un gran medio de comunicación, también puede actuar de barrera.

Finalmente, la limitación del cuerpo se hace manifiesta en su debilidad, en la discapacidad, en la enfermedad, en la vejez. Dicha limitación será sentida cuando, a pesar de dicha limitación corporal, el sujeto se encuentra en pleno ejercicio de sus facultades mentales; pero no será menor en el caso de que éste ya deje de percibirla. En todas estas limitaciones corporales, el limitado es el sujeto. Y la extrema limitación del sujeto viene dada por el final de la vida del cuerpo: la muerte, que es el límite final de la vida y del cuerpo.

CAPÍTULO IV

LA AFECTIVIDAD

BIBLIOGRAFÍA

BODEI, R., *Geometría de las pasiones,* o.c.; HENCKMANN, W., «Sentimiento», en CFF III, 362-380; HÖFFE, O., «Tendencia», en CFF III, 472-484; KENNY, A., *La metafísica de la mente,* o.c.; ÍD., *Tomás de Aquino y la mente* (Barcelona 2000); NUSSBAUM, M. C., *La terapia del deseo...,* o.c.; PIEPER, J., «Amor», a.c.; RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad,* o.c.

Textos: ARISTÓTELES, *Retórica,* o.c., II parte; CICERÓN, M. T., *La amistad* (Madrid 2002); DESCARTES, R., *Las pasiones del alma,* o.c.; HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* o.c., § 29; ORTEGA Y GASSET, J., «Estudios sobre el amor», en *Obras completas,* o.c. V, 549-626; PLATÓN, *Banquete,* en *Diálogos,* o.c. III; ÍD., *República IV,* en *Diálogos,* o.c. IV; SCHELER, M., *Gramática de los sentimientos,* o.c. (es una parte de: *Ética...,* o.c.); SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico,* o.c., parte III; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I-II, q.22, 26, 30 (Madrid 1997).

La afectividad designa la primera reacción, la primera vivencia del hombre como ser-en-el-mundo, o quizás de un modo más radical, designa que el hombre es en el mundo siendo afectado por éste. En primer lugar, el hombre como ser-en-el-mundo se siente afectado por el mundo, tanto en el nivel intelectual como en el anímico y el valorativo, tanto por la percepción del entorno, como por el modo en que se siente acogido en él. La afectividad denota, pues, la primera participación del hombre en el mundo, con todo su ser: conocimiento, afecto y querer. De hecho, su estar en el mundo se ve configurado según se siente en él. Este sentirse en el mundo tiene aspectos activos, pasivos, intencionales. La afectividad, pues, apunta a cómo el hombre es en el mundo.

Esta característica humana nunca ha sido considerada como definición del hombre, como ha sido el caso de otras características como la racionalidad o la lingüisticidad (animal racional o que tiene *logos)* y la sociabilidad (animal cívico, social o político, ambas definiciones procedentes de Aristóteles). Incluso pocas veces se ha considerado como una cuestión propia de la antropología. Y no es que en la historia de la filosofía no se le haya dedicado mucha atención, seguramente más de lo que a primera vista uno imaginaría, pero casi siempre bajo aspectos morales, psicológicos o retóricos (como un elemento a tener en cuenta para influir, persuadir). Tradicionalmen-

te, no podía tomarse este aspecto del hombre como definición, ya que la afectividad no era considerada algo específico del hombre, sino algo genérico, que comparte con el animal. Heidegger no duda en tratarla como un existencial en ST, con lo cual, si no se la convierte en una definición del hombre, por lo menos se la considera una característica esencial o existencial.

Por otra parte, especialmente en psicología, se ha resaltado que el hombre es un ser de deseos y que lo humano se sitúa también en el campo de la afectividad, idea que cuenta con una larga historia. San Agustín puede ser considerado como el iniciador de una línea de pensamiento que da preeminencia a la voluntad (y con ella al deseo), de manera que el hombre es considerado más un ser de deseos que de inteligencia. E incluso dos filósofos del siglo XX han privilegiado dos sentimientos que de alguna manera han sido considerados específicos del hombre y determinantes en el esfuerzo de realización de la humanidad: la angustia (Heidegger) y la esperanza (Bloch).

En el pensamiento actual la consideración de los afectos ha ido adquiriendo una mayor importancia, no sólo en el terreno filosófico sino también en el científico, que va desde las ciencias neurológicas hasta la psicología, desde las ciencias económicas hasta las sociales, sin olvidar las ciencias de la informática y la investigación de la inteligencia. En todos esos campos se ha dado una nueva valoración de los sentimientos, subrayándose especialmente su carácter cognitivo, por tanto, como algo que acompaña al conocimiento, al uso de la razón.

1. El concepto

Empecemos por ver qué se entiende por afectividad. Con dicho término nos referimos a todo el vasto y variado mundo de los sentimientos y afectos —emociones y motivaciones, móviles— motivos-estímulos —deseos, anhelos, tendencias, inclinaciones, instintos, pulsiones, pasiones— talante, tono vital, estados de ánimo, el ánimo, etc. Todo un rico y complejo mundo psíquico que recibe muchos nombres, no todos sinónimos, careciendo, en cambio, de uno específico claro. Los antiguos hablaban de pasiones, pero después este término ha tomado otra significación; quizás actualmente (en la filosofía anglosajona) el más aceptado sea el término «emoción», más usado en plural; pero tiene el inconveniente de sugerir algo extraordinario, algo así como una cierta excitación del ánimo; mientras que la afectividad parece referirse a algo más cotidiano, que abarca a

la vez los aspectos pasivos y activos, como son el estado de ánimo y los deseos y las motivaciones.

De todos modos hay que explicar que con el término afectividad nos referimos, por una parte, a algo enraizado en el cuerpo mismo, en lo instintivo, como puede ser la conservación del individuo y la especie, el hambre y el apetito sexual, y que puede alcanzar también las formas más sublimes. Y, por otra, es algo muy originario, más primitivo que el lenguaje y la razón. Del mismo modo que el cuerpo es el lugar desde donde se habla y se piensa, se relaciona y se quiere, etc., también lo es la afectividad; es más, ella nos relaciona, nos abre y define más todavía nuestro lugar en el mundo, constituyendo el espacio en el que estamos y donde vivimos. La afectividad es lo que define nuestra situación anímica o estado de ánimo, y con él lo que determina nuestra percepción y orientación, nuestra proyección sobre el mundo y nuestra apertura a los demás.

Dentro de la afectividad cabría distinguir, desde el punto de vista de la pasión o acción, dos ámbitos o dos aspectos de la misma afectividad: uno designa más bien un estado de ánimo, el sentimiento, el tono anímico, la afección (en el sentido pasivo: de ser afectado, pasión en su sentido originario). El otro designa más bien el potencial motivacional y motor del afecto, es decir, el deseo, el anhelo, el conato, el apetito, la pasión en sentido moderno, el arrebato, el interés.

Después de este primer esbozo descriptivo de lo que se entiende por afectividad, intentemos dar unos cuantos rasgos característicos, empezando por esbozar algo más el campo semántico.

Según Kenny [1], tres notas caracterizan un afecto: 1) una determinada expresión, que incluye cierta dimensión corporal; es la expresión corporal del afecto, como, por ejemplo, cuando al avergonzarme me ruborizo; 2) acciones determinadas, motivadas por el sentimiento, es la acción fruto del afecto; por ejemplo, un hecho que me ha causado indignación me lleva a reivindicar la dignidad de la persona humillada, y 3) un objeto intencional; es lo que provoca el afecto o sentimiento; por ejemplo, la humillación es la razón de mi reacción, o el querer conseguir algo; el objeto intencional puede ser tanto el objeto, el motivo o razón o el fin de mi afecto.

Con este elenco de notas, en el fondo, no se ha hecho más que tomar la caracterización que da Aristóteles, cuando en el análisis de la ira afirma que es «un apetito penoso de venganza (2) por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio» (3) (*Retórica* 1378 a 30s) [2]. Para Aristóteles es obvio que el afecto se define por su

[1] A. KENNY, *Action, Emotion and Will* (Londres 1963) 14, 60, 67.

[2] ARISTÓTELES, *Retórica*, o.c., 312.

referencia a un estado de cosas (3) y que motiva un determinado modo de actuar (2 y 1: acciones y expresiones corporales). El objeto intencional pone de manifiesto que un afecto implica siempre una determinada opinión, característica para él; en el caso de la ira, por ejemplo, la opinión de que aquel contra quien se dirige la ira se ha comportado conmigo de modo despectivo e injustificado.

Hecha esta primera descripción de la noción de afecto y unas primeras clasificaciones de este vasto campo, pasemos a profundizar algo más en su concepto, considerando cuatro notas constitutivas, que no son más que una ampliación de las tres dadas por Kenny, mencionadas más arriba.

a) *Carácter pasivo y activo*

En principio, la afectividad se define por ser un estado pasivo: somos afectados. Se trata del estado en que nos encontramos, fruto de circunstancias o situaciones en las que nos hallamos. De ahí su nombre más originario de *pathos* y *passio,* pasión (aunque este término con el tiempo se ha convertido en su sentido contrario: como el mayor motor). Circunstancias y situaciones que, aunque pasivas, pueden tener su origen en la persona misma, origen endógeno, o en circunstancias externas, origen exógeno, pero en todo caso se trata de situaciones.

Ahora bien, estas situaciones producidas por circunstancias o elementos endógenos o exógenos, además de crear una «afección», una «pasión», pueden convertirse en móviles, en estímulos, acicates de acción, motivaciones, deseos, etc. E incluso un mismo afecto puede ser a la vez un estado de ánimo y una motivación, como, por ejemplo, la indignación o la compasión, provocada por una situación sufrida que a la vez provoca una reacción activa. Este doble carácter activo-pasivo puede servir también como criterio de distinción de dos grandes grupos de afectos.

— Los afectos *pasivos o sentimientos*

Tienen como primera nota la receptividad o pasividad, por la que el hombre tiene noticia de cómo se encuentra en el mundo. La pasividad es distintiva de todos aquellos sentimientos o afectos en los que me veo afectado, soy pasivo. Ahora bien, la receptividad también es propia de las percepciones sensibles. La diferencia de éstas con los sentimientos encontró su formulación clásica en Kant, quien entiende por *sensación* la «representación objetiva de los sentidos», la cual, como percepción de un objeto, es atribuida a la facultad cognitiva; y por *sentimiento,* aquello que en un acto de percepción «per-

manece siempre subjetivo y no puede de ninguna manera constituir una representación [objetiva] de un objeto» [3]. La sensación hace referencia al objeto exterior; el sentimiento, a cómo el objeto o la situación me afecta a mí.

Esta distinción entre afecto o sentimiento (cuya característica es la subjetividad) y sensación o percepción sensible (cuya característica es la objetividad) nos anticipa tres características propias del afecto o sentimiento. La primera consiste en que la receptividad del afecto o sentimiento se distingue de la receptividad de una percepción sensible por el hecho de que cala más profundamente en el interior del hombre. La percepción sensible nos informa, es de naturaleza cognitiva, mientras que el afecto o sentimiento nos conmueve, es de naturaleza afectiva o emotiva, y por ello afecta más íntimamente al hombre. Otra diferencia estriba en que las percepciones sensibles se dan obviamente mediante los *sentidos,* y es propio de los sentidos ser, en principio, indiferentes al entorno y percibir más o menos intensamente según las capacidades específicas de los órganos particulares de los sentidos; los *sentimientos,* en cambio, toman cuerpo según la manera en que reacciona el hombre en su totalidad, como un ser vivo unitario, ante el respectivo entorno. El afecto o sentimiento no sólo nos conmueve, sino que nos sobrecoge, nos afecta íntegramente. En tercer lugar, el afecto es algo tan incorporado al sistema psíquico que funciona con un cierto automatismo, más exactamente se caracteriza por la inmediatez en el percibir, en el reaccionar; no requiere de mediaciones o procesos racionales, argumentativos. En definitiva, tres características los distinguen de las sensaciones: que afectan a la interioridad del hombre y a su totalidad y ello de modo inmediato [4].

— Los afectos *activos* o *deseos*

Lo que aquí denominamos «deseo», también se suele llamar apetito, tendencia (radical) o inquietud (radical), anhelo, pulsión. Se trata en todo caso de aquel sustrato del hombre que lo impulsa a la propia autorrealización, desde los niveles más primarios hasta los más espirituales o sublimes, y en general lo impulsa a algo más de lo que ya es y tiene, una fuerza que actúa no simplemente en proyectos más o menos circunstanciales y contingentes que uno pueda tener, sino en el mismo proceso de su autorrealización personal y comunitaria, y en este sentido se trata de una fuerza estructural, o estructura dinámica, del ser

[3] I. Kant, *Crítica del Juicio,* o.c., § 3, p.105.

[4] Estas tres notas las tomo de Hegel, cf. G. Amengual, «El sentimiento moral en Hegel», a.c.

humano. Muestra la afectividad en su sentido activo, dinámico: como fuerza y no sólo como equipamiento y situación.

Hablar del deseo es hablar del motor, de la fuerza vital humana, que está por debajo de su razón y su voluntad, de la que éstas son canalizaciones, concreciones; éstas se nutren de él. En este sentido, esta estructura dinámica es algo anterior a la inteligencia y la voluntad, pero a la vez las engloba en una totalidad, puesto que pervive en ellas en el sentido de que no se trata de una fuerza exclusivamente irracional. Hay continuidad entre los deseos y la voluntad racional.

En conclusión, se puede definir el deseo como la persecución de «un fin con las propias fuerzas y desde sí mismo (espontáneamente); significa inclinarse hacia algo, para llegar a una plenitud y tranquilidad relativas por el hecho de alcanzarlo y poseerlo» [5]. Así el deseo puede definirse por estos tres momentos: la finalidad, la espontaneidad y la actividad.

b) *Carácter intencional*

Otro elemento que define los afectos es que son intencionales, en el sentido de que hacen referencia a objetos, a cosas y a objetivos. Su carga intencional puede ser tan fuerte que incluso son capaces de transferir al mundo exterior su propio estado, de tal manera que la realidad se nos aparece, así, como un reflejo del afecto. En este sentido, no hay duda de que los afectos tienen una dimensión cognitiva, además de activa o práctica. Vienen a ser el tamiz a través del cual conocemos el mundo, el «color del cristal» con que miramos la realidad. Pero, por otra parte, dicha intencionalidad no es sólo de carácter cognitivo, sino también práctico: los sentimientos hacen referencia a objetos y objetivos, y tienden a ellos, se dirigen a ellos, son provocados y movidos por ellos.

c) *Carácter proposicional*

En la medida en que se refieren a objetos y objetivos, los afectos tienen su propia expresión lingüística y su estructura proposicional. Así, por ejemplo, «me alegro de que vengas», «espero no enfermar». Dichas proposiciones expresan las causas, las circunstancias y los objetos u objetivos que provocan dichos afectos. El carácter proposicional de los afectos demuestra que éstos son reacciones a situaciones u objetos que son formulables en proposiciones y, con ello, muestra el carácter racional de los afectos: tienen sus causas, sus fines, etc.

[5] O. Höffe, «Tendencia», en CFF III, 473.

La afirmación del carácter proposicional de los afectos, junto con el acento de su carácter cognitivo, ha llevado a la afirmación de que los afectos son juicios, juicios de valor sobre los que se reacciona, tomas de posición, opiniones o creencias en un sentido no metafórico, y entonces caen bajo el aspecto proposicional no sólo características singulares del afecto, sino todo el afecto en su conjunto, llegando a formular la tesis de que «los sentimientos son juicios». La afirmación del carácter proposicional, llevada a este extremo de identificar los sentimientos con los juicios, pierde algo que parece necesario, como es la diferencia entre los sentimientos y los demás juicios. En cambio, cuando se toma el carácter de juicio en un sentido metafórico, en el sentido de que son algo así como un juicio, que no está estructurado lingüísticamente ni está pensado en forma de proposición, entonces puede plantearse la pregunta por la aportación cognitiva teórica de esta clase de juicios. Estos juicios son apreciaciones ya incorporadas en el psiquismo humano que actúan de modo automático, inmediato; lo cual pone de manifiesto la diferencia entre sentimiento (caracterizado por la inmediatez) y juicio (caracterizado por la mediación de un proceso racional argumentativo). Por ejemplo, el sentimiento de agrado o de admiración ante un gesto humanitario presupone el juicio y debe a veces convertirse en juicio a fin de argumentarlo, ver sus dimensiones y condiciones, etc., e incluso revisarlo, pero como sentimiento es ya una inmediatez adquirida.

Los afectos van muy conectados con imágenes y opiniones, con representaciones que pueden cambiar el signo o la intensidad del afecto. No sólo provocan conocimiento, sino que ellos mismos son también producto de conocimientos, en la medida en que presuponen una opinión. Por ello, algunos autores abogarán por el conocimiento como el gran medio de dominio de los sentimientos.

d) *Carácter corporal*

Las sensaciones corporales son también parte de los afectos. Pertenecen al concepto de afecto determinadas expresiones corporales y determinadas acciones motivadas por los sentimientos. El ser afectado es siempre corporal. Como el ruborizarse es expresión de vergüenza o perplejidad, por lo menos en nuestra cultura. «Corporal» debe entenderse aquí claramente en el sentido de cuerpo propio, de vivencia del propio cuerpo, a diferencia del cuerpo objetivo, objeto de observación de un tercero, sin que ello signifique que los afectos no puedan tener sus expresiones corporales claramente observables.

La doble posibilidad de descripción del afecto, que nos viene dada según lo describamos como algo acaecido en el cuerpo propio o en el ajeno, lleva a distinguir entre la descripción desde la perspecti-

va de una *tercera* persona cualquiera, tal como lo puede observar, descriptible por tanto con medios objetivadores, y la descripción desde la perspectiva de la *primera* persona, que se refiere a cómo siento el sentimiento.

Respecto a esta segunda perspectiva, la descripción en primera persona, hay que decir que lo descrito en ella no puede reducirse a lo observable y medible, sino que requiere una descripción del ser-afectado por el respectivo sentimiento, y ello por una doble razón: porque el contenido mismo es lo vivido en primera persona, que no necesariamente se identifica con lo observable exteriormente, y, en segundo lugar, porque el afecto influye en la misma descripción. El afecto mismo, por tanto, no se identifica con el ser-afectado corporalmente o con su expresión corporal. El afecto es una totalidad estructurada que comprende múltiples elementos.

Entre estos elementos no puede olvidarse la mediación cultural: los sentimientos son expresiones culturales, son expresiones inmediatas, pero mediadas culturalmente. Por ejemplo, la reacción espontánea ante el dolor puede ser de gritar o de contenerse; en dicha alternativa puede influir el carácter o temperamento propio de cada uno, pero también la cultura en la que uno se ha formado.

2. La afectividad dentro de la vida psíquica

Veamos el amplio panorama de la vida psíquica para situar en ella la afectividad. El ser humano corporal, además de su vida biológica, los mecanismos propios de las células y organismos que mantienen la vida, tiene unas afecciones, sentimientos, conocimientos, quereres (voliciones), etc., cuyo conjunto llamamos «vida psíquica». Vida psíquica es, por tanto, toda aquella vida que no es puramente biológica, aunque tenga en ella su base, ni puramente actividad natural (procesos puramente fisiológicos), sino que pertenece al mundo personal, al mundo de sus sentimientos, conocimientos y voluntad.

La vida psíquica ha sido frecuentemente descrita por medio de una estratificación de niveles que indican actividades y capacidades en un orden jerárquico, de más o menos valor e incidencia o anterioridad (que no poder) [6]. Una primera descripción la ofrece la división aristotélica en la triple vida: vegetativa, sensitiva y racional. Un modo más aproximado de acercarnos a la cuestión es considerar la

[6] Como se sabe, precisamente ha habido una corriente de pensamiento, viva sobre todo en el primer tercio del siglo XX, cuyo representante más destacado es H. Klages, que contraponía la superioridad del espíritu, que es pura luz y guía, pero sin poder o fuerza alguna, a la inferioridad de la vida, que es pura fuerza y poder ciegos.

tripartición que Platón hace del alma, dividiéndola en 1) la parte racional (raciocinio), 2) la parte pasional, irracional y apetitiva, y 3) la parte de en medio, los sentimientos, el temple, la fogosidad, θυμός, tradicionalmente traducido por ira [7].

En hacer una estratificación insiste, aunque en un sentido en parte diferente, la descripción freudiana, al distinguir el inconsciente o el ello, el yo y el super-yo. Para Freud toda la afectividad es reconducida a una libido originaria. La libido designa la fuerza a través de la cual se manifiesta el instinto sexual. Se trata de una sexualidad liberada de sus vínculos demasiado estrechos con los órganos genitales, y definida como una función somática más amplia, que tiende antes que nada al placer y que sólo de manera secundaria se pone al servicio de la reproducción. En ella están incluidos también todos aquellos impulsos meramente afectuosos.

Del amplio ámbito de la vida psíquica se pueden distinguir dos ámbitos mayores: uno espiritual, propio y específico del hombre como ser espiritual, formado por sus facultades espirituales, que son la razón (inteligencia o entendimiento) y la voluntad (la conciencia y la libertad); y el otro formado por el apetito y el sentimiento, un ámbito por sí mismo disperso, plural y antagónico, que necesita ser unificado, armonizado y personalizado; ésta es la tarea de la persona y de la razón. Este segundo ámbito es el que designamos con el nombre de afectividad.

Siguiendo la división platónica, podríamos situar la afectividad en el terreno intermedio entre el apetito y el raciocinio; en el intermedio del *thymós,* y subrayando que efectivamente es una zona intermedia y que por tanto participa de los dos colindantes: del bios y del logos, del vivir y del pensar, y hace de puente entre ellos y se identifica con el corazón, que tanto puede aliarse con la razón y luchar por sus ideales, como ser arrastrado y obnubilado por los apetitos. En este sentido es «el punto de contacto de la contradicción humana: tan pronto [...] se pone del lado del deseo, formando su punta agresiva, en forma de irritación y de cólera, como de parte de la razón, convirtiéndose en su poder de indignación y en su ánimo emprendedor» [8].

Con el nombre de afectividad se designa un amplio ámbito de la vida psíquica humana, que va desde lo más primitivo y arcaico, que arranca de lo más instintivo en el hombre, y que orgánicamente tiene su sede en el hipotálamo (por ello tradicionalmente bajo el nombre de instinto o pasión se contraponía a la razón, por ser considerado

[7] Platón, *Rep.* IV, 439, *Diálogos IV,* 233s; *Fedro* 253e-254d, *Diálogos III,* 360s. G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón* (Madrid 1973) 204s.

[8] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* o.c., 123.

como el ámbito salvaje, oscuro, que necesitaba del control, dominio, guía y luz de la razón) y que llega hasta lo más sublime, como puede ser el amor más desinteresado y entregado, la creación poética o cultural más espiritual.

La contraposición entre razón y pasión fue característica del planteamiento griego, quizás llevados por el descubrimiento de un mundo tan variado y, por lo tanto, no armonioso. A pesar de dicha contraposición, ya podemos ver en el tratamiento de estas cuestiones que lo que hay que conseguir, que la tarea en la autorrealización humana, consiste en conjuntarlas y llevarlas a una cierta unidad. Por ello, hay que tender a no contraponerlas, sino a mostrarlas como ámbitos muy mezclados, imbricados mutuamente, y a constatar la necesidad de la pasión, mostrando el afecto como fuerza vital. «Sin pasión nada grande se ha llevado a cabo ni puede llevarse», afirma Hegel [9]. Pero con la sola pasión no se llega a nada. Recordando aquella sentencia de Kant, según la cual «pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas» (KrV B 75), podría afirmarse: sin la pasión la razón está vacía (no tiene fuerza), sin la razón la pasión es ciega.

3. Planteamientos paradigmáticos

Como acabamos de ver, la afectividad, junto con el conocer y con el querer, constituye esencialmente la vida humana consciente. Y, sin embargo, no siempre ha sido valorada suficientemente y sobre todo no ha sido valorada positivamente. Más bien la filosofía procedió separando unas facultades que se presentaban íntimamente conectadas, situándolas en relación con una de ellas, la razón, la cual era presentada como hegemónica. En términos generales, aunque no sin excepciones, se puede afirmar que hasta el siglo XIX la filosofía clásica había privilegiado la capacidad cognitiva. A partir de Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Marx, el querer o el obrar ha reivindicado dicha posición principal. Solamente con la filosofía vitalista y existencialista los sentimientos han conseguido el rango fundamental que les corresponde, y siendo también en este caso situados por encima del contexto de capacidades al que pertenecen.

El término clásico griego πάθος remite al parentesco con sentimiento, padecimiento, dolor y enfermedad. Esto ya denota que sentimientos eran algo que mejor que uno no tuviera. Surgen en la parte más baja del alma, ligada al cuerpo, e influyen en la parte superior, la

[9] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid 1997) § 474 nota, p.516.

racional. Esta valoración antropológica corresponde a una valoración política, es decir, que debía dominar el que sabía dominarse a sí mismo de modo activo y soberano con los medios de la razón. De ahí surge la equiparación, con una valoración positiva, entre razón, actividad, masculinidad y dominio, a la que se opone la otra equiparación, con valoración negativa, entre afectividad, pasividad, feminidad y subordinación. Esta valoración fue asumida con la modernidad. Baste recordar la concepción cartesiana, para la cual, desde su interés metódico por la claridad y certeza, la pasión debe aparecer como una perturbación de la razón. Y Kant redunda en la misma línea al describir el *afecto* «como una borrachera, que se duerme; la pasión como una demencia, que incuba una representación que anida en el alma cada vez más profundamente». «Estar sometido a los afectos y a las pasiones es siempre una enfermedad del alma» [10].

De todos modos hay contratendencias considerables dentro de esta corriente principal de la historia de la filosofía occidental. Platón, que siempre ha sido tenido como dualista, posee más bien una actitud ambivalente; habló no sólo de superación, sino también de integración de los sentimientos. Aristóteles y los estoicos ofrecen consideraciones muy valiosas sobre los sentimientos que han influido de manera decisiva en la historia posterior. San Agustín y la corriente agustiniana, con todo su acento en el amor, el deseo y el afecto, que influye no sólo en la corriente franciscana, más cercana a la sabiduría que a la ciencia, sino también en la línea más intelectualista de un santo Tomás de Aquino (que ofrece una de las teorías más amplias y equilibradas de los afectos) y en la escolástica en general. En el Humanismo renacentista los sentimientos fueron rehabilitados, baste pensar en Montaigne *(Ensayos* 1.20, 2.12); Pascal con su contraposición de la lógica del corazón a la de la razón; Spinoza, que le dedica media *Ética,* las partes III y IV; Rousseau, contraponiendo a la razón «pura» práctica una compasión pre-racional que fundamenta la moral. La filosofía escocesa del *moral-sense* del siglo XVIII fundamentaba la moral sobre los sentimientos (Shaftesbury, Hutcheson, Hume). Desde Baumgarten, los sentimientos juegan un papel siempre más importante en la estética. Con Schiller la estética se emancipa de la disciplina superior de la filosofía. En Hegel, especialmente respecto a Kant, los sentimientos son objeto de una verdadera rehabilitación. Y en el romanticismo se da a los sentimientos el significado fundamental, que la ilustración prerromántica había dado al pensamiento. En Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey se continúa el movimiento de inversión de la valoración, hasta Bloch y Heidegger, quienes esperan de un determinado sentimiento (la esperanza, la

[10] I. KANT, *Antropología. En sentido pragmático,* o.c., 186, 185, cf. §§ 73ss.

angustia) la apertura a la comprensión de sí mismo, del mundo y del ser. Scheler propone superar el formalismo ético kantiano basando la ética en el a priori material de los sentimientos. Dentro de la fenomenología han hecho aportaciones importantes, además de Scheler y Heidegger, Sartre y Ricoeur.

a) *Grecia: pasiones y razón*

La afectividad en la antigüedad clásica hay que contextualizarla en la imagen de hombre que le es propia, tanto de Grecia como de Roma e incluso con amplio influjo posterior, que consiste en que el hombre se compone de alma y cuerpo, y el alma es el principio de vida del organismo vivo, la fuente de todas las actividades vitales y a la vez «conciencia», capacidad de pensar. Por el hecho de encontrarse ligada al cuerpo, el alma (en su conjunto, también en sus funciones superiores) se halla implicada en los asuntos del cuerpo y por ello experimenta sobre ella influjos corporales [11]. De ahí que en griego los afectos o sentimientos reciban el nombre de πάθη, como también lo denotan los términos latinos de *affectus* y *passio,* que indican un padecer (en el sentido de ser pasivo), un sufrir efectos que provienen de otra parte, intervenciones que me afectan. A diferencia de los términos de sentimiento, sensación o emoción que más bien designan estados de ánimo.

En la antigüedad clásica los estoicos son los que más desarrollaron la teoría de los afectos, fueron su tema central, llegando a elaborar la primera teoría sistemática de los afectos. Pero ya Platón y Aristóteles ofrecieron puntos muy importantes para dicha teoría. Tanto Platón y Aristóteles como los estoicos, aunque los valoran de forma diferente, parten de igual modo de la imagen de hombre antes mencionada y de un modelo básico de alma humana, según el cual lo característico del hombre es la parte racional del alma.

Los griegos conciben la vida psíquica según una diferenciación interna, que suelen exponer de modo estratificado. En términos generales se da una triple partición del alma: racional e irracional, más un tercer elemento intermedio, el afecto. Si las dos primeras partes del alma, la racional y la irracional, son en principio claras, habrá que explicar de dónde se deduce esta tercera. La deducción de este tercer tipo de actividad y tendencia del alma se hace sobre la base de la experiencia de que la resistencia al apetito, a la parte irracional, no siempre viene ofrecida por la prudencia, por la parte racional, sino

[11] Cf. I. CRAMER-RUEGENBERG, «Begrifflich-systematische Bestimmung von Gefühlen. Beiträge aus der antiken Tradidion», en H. FINK-EITEL - G. LOHMANN (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle* (Fráncfort M. 1993) 20-32.

por una actitud emocional como, por ejemplo, el disgusto, que puede incluso transformarse en indignación. Dichas experiencias muestran que este elemento emocional no puede ser identificado con el elemento irracional-apetitivo; ni tampoco con el elemento racional, aunque a veces actúe como aliado suyo. La experiencia es la que obliga a postular este tercer elemento intermedio.

Vista esta diferenciación del alma, habrá que ver cómo se relacionan estas tres partes. De entrada se trata de partes que por sí mismas no están armonizadas, al contrario, fácilmente entran en conflicto. Por eso la tarea del hombre consiste en crear la armonía entre las diferentes partes. ¿Cómo conseguirla? En primer lugar la armonía se consigue cuando cada una de las partes ejerce la función que le es propia y, por tanto, cuando la razón ejerce la suya propia que es ser el elemento hegemónico. El hombre bueno o justo es aquel en el cual la razón es lo más importante, es la gobernante. Esta tarea de gobierno u ordenación del conjunto apunta a la tarea de armonizar el conjunto; a la razón le incumbe el papel de armonizadora, personalizadora de todo el campo psíquico de la persona. La razón no anula a las demás partes, sino que las conjunta y armoniza entre sí, y por ello mantiene una cierta preeminencia. Ahora bien, la razón no puede anular las demás partes del alma, de manera que el hombre bueno no es un hombre sin emociones ni apetitos, sino más bien un hombre que no permite que sus emociones y apetitos determinen ciega o unilateralmente el curso de su vida. Éste es el aspecto más acentuado por *Platón.*

En *Aristóteles* encontramos un tratamiento de los afectos más complejo. Siguiendo a su maestro Platón, Aristóteles sitúa el mundo de los afectos en aquella parte intermedia del alma, propia del deseo, del *thymós;* la diferencia respecto a su maestro está en que acentúa la unidad del alma, de manera que no sólo no se dan separaciones, sino que por sí mismas tienden a la armonía y la unidad. Esta visión de la afectividad desde la unidad del alma hace que toda la vida psíquica esté presidida por la tendencia al bien, de manera que siempre que se desea, se desea algo en tanto que es bueno. En este sentido no hay un afecto o deseo o, en general, un comportamiento puramente instintivo, sino que el deseo que lo empuja es una respuesta a la manera en que ve el objeto. Aristóteles sostiene que el apetito —a diferencia de movimientos puramente biológicos— responde al razonamiento y a la instrucción (EN 1102b28-1103a1). Por tanto, en el apetito humano Aristóteles reconoce la presencia de la intencionalidad y de una capacidad de respuesta claramente cognitiva. De esta manera una parte del alma por sí misma ya hace referencia a la otra: el apetito lleva en sí una carga de razón, de opinión, de representación y valoración del objeto deseado; y al mismo tiempo a la razón le incumbe no sólo dar

la idea del objeto, sino también equilibrar un deseo con otro, de manera que cada uno pueda tener su debido lugar. Por ello, respecto a la cuestión del dominio de los apetitos, la propuesta aristotélica es la moderación, lo cual significa que no contempla la represión como la única manera de hacer que un apetito se comporte bien. La moderación es la manera de armonizar y no anular los distintos afectos y los distintos elementos del alma. La represión podría producir, en el mejor de los casos, autocontrol, pero no virtud. La virtud exige equilibrio, de forma que la persona no aspire normalmente al alimento y la bebida inadecuados en el momento inadecuado y en la cantidad inadecuada. Dicha moderación se logra mediante un proceso inteligente de educación moral. Pero dicha educación no es una imposición externa, sino una modificación incluso de la propia sensibilidad, de manera que el objeto del apetito bien formado es «lo que está bien».

Los *estoicos* parten de la mencionada imagen dualista del hombre y sobre dicha concepción construyen la primera exposición sistemática de los afectos. En el plano más elemental nos encontramos con una estructura sensitiva que consta de un instinto que conduce a la autoconservación, al autodespliegue y a la autorreproducción. Ahora bien, este comportamiento, por estar guiado por una estructura sensitiva que en el fondo es sólo instintiva, es también instintivo y, por tanto, no se puede calificar propiamente como moral, pero sí como comportamiento análogo al moral. Esta estructura sensitiva rige el comportamiento de los animales y de los niños hasta el uso de la razón. Cuando el hombre llega al uso de la razón, la constitución animal anterior permanece, pero cambia cualitativamente gracias a un nuevo elemento que ahora toma las riendas del comportamiento: un nuevo elemento hegemónico, la razón. El comportamiento es regido por la razón, de modo que todo el obrar del hombre es un obrar de acuerdo con la razón: las imágenes instintivas, perceptivas y representativas se convierten en conceptos. En este cambio de situación los instintos ciegos se convierten en «concepciones» irracionales sobre aquello hacia lo que el instinto impulsa (puesto que éste continúa impulsando). De esta manera se abre la moralidad. El hombre puede decidir, prever, deliberar si hace lo que debe hacer. Lo debido corresponde a su estructura natural-animal: autoconservación y autodespliegue. De hecho, el gran imperativo es vivir de acuerdo con *(homologia)* la naturaleza humana/cósmica.

Como dijimos, los instintos ciegos, animales, se convierten en «concepciones» irracionales sobre aquello hacia lo que el instinto impulsa. Si se da la tendencia a huir o a rechazar, entonces lo percibido o representado es malo; si en cambio se da la tendencia a afirmar o desear, entonces es algo bueno. Esta valoración específica del

objeto del instinto se llama en general pasión, *pathos*. Esta valoración realizada instintivamente es asumida por la razón de modo incontrolado, por lo que la pasión es a fortiori irracional (por su origen y por su asunción incontrolada). La pasión (el deseo y el afecto) se define por ser una opinión, por estar dentro de una estructura regida por la razón y por ser irracional.

Esta concepción de los afectos como opiniones falsas determina su tratamiento. El dominio de los afectos no es cuestión de integración dentro del conjunto del alma, de equilibrio o de moderación, sino de extirpación, de arrancarlos a fin de que no influyan en la razón y para que no turben el ánimo, para que no destruyan y perturben el equilibrio, pues en la medida en que uno se vea libre de ellos, conseguirá la felicidad, la impasibilidad. El ideal de felicidad consiste en el ideal de la impasibilidad (ἀπαθεια). En este sentido no hay duda de que el estoicismo es la teoría más radical.

Del tratado sistemático de los estoicos sobre los afectos, una pieza importante es la clasificación. Los estoicos clasifican las pasiones o emociones en función de dos variables: 1) en función de si los juicios que las acompañan se refieren al presente o al futuro y 2) en función de si la situación contemplada se percibe como buena o como mala. De ahí salen las cuatro clases de pasiones: *hedoné* (placer), *lypé* (desagrado, dolor), *phobos* (miedo) y *epithymia* (apetito, deseo). Por tanto, «hay cuatro emociones básicas: 1) el juicio de que lo que está actualmente ahí es bueno, llamado (placer) disfrute *(hedoné);* 2) el juicio de que algo todavía futuro es bueno o valioso, llamado aspiración (deseo) o apetito *(epithymia);* 3) el juicio de que lo que está actualmente ahí es malo, llamado aflicción (desagrado, dolor) *(lypé),* y 4) el juicio de que algo todavía futuro es malo, llamado temor (miedo) *(phobos)»* [12]. Éstas son las emociones básicas, pero cada una de ellas da lugar a numerosas subespecies, según el tema concreto que constituya el contenido de la proposición. Así, por ejemplo, la compasión es aflicción por los sufrimientos no merecidos de otro; la envidia es aflicción por la buena suerte de otro, considerada como algo malo para mí; el duelo se define como aflicción por la muerte prematura de una persona amada; etc.

b) *Modernidad: conexión entre cuerpo y alma*

Si el planteamiento griego de los sentimientos tiene como eje central la cuestión de la unidad, a conseguir, del alma (de todo el campo psíquico), en la modernidad la cuestión se especifica no como relación

[12] M. C. Nussbaum, *La terapia del deseo...,* o.c., 479.

entre las partes del alma, sino entre las partes del hombre, entre las dos sustancias que lo forman: el cuerpo y el alma. Dado el enfoque más cercano a planteamientos de la ciencia, y por tanto planteamientos por lo menos de cierto aire mecánico, la cuestión de la afectividad se inscribe en cómo se relacionan y están conectados estos dos componentes del hombre. En estas coordenadas se inscriben de manera clara los planteamientos cartesiano y leibniziano; pero también el spinoziano, aunque en este caso para afirmar una total unidad, conforme al planteamiento general de su filosofía, para la cual no hay más que una sustancia.

El punto de partida de *Descartes* es que en el hombre se encuentran a la vez dos sustancias radicalmente distintas entre sí, el cuerpo y el alma, la *res extensa* y la *res cogitans*. El alma es una realidad inextensa, mientras que el cuerpo es extenso. Se trata de dos realidades que no tienen nada en común. A pesar de todo, la experiencia nos da testimonio de una constante interferencia entre ambas sustancias, como se deduce del hecho de que nuestros actos voluntarios mueven el cuerpo, y las sensaciones, procedentes del mundo exterior, se reflejan en el alma, modificándola. A fin de explicar dicha interacción, Descartes escribe el tratado *Las pasiones del alma* (escrito 1645-46, publicado 1649) [13].

El análisis cartesiano de las pasiones implica la teoría de la interacción. Descartes mantiene que las pasiones son excitadas o causadas en el alma por el cuerpo. Las pasiones son entendidas, por tanto, en su sentido literal, de modo que, en su sentido general, las pasiones son lo mismo que percepciones: algo que se recibe, intervenciones recibidas o sufridas por el alma. En su sentido amplio, las pasiones son aquellos procesos de conciencia en los que el alma se comporta pasivamente, entre los cuales se incluyen las percepciones y las representaciones.

Las pasiones tienen una posición clave, puesto que tienen como misión establecer la conexión entre la fisiología del sistema nervioso y la moral del control de los afectos. De hecho, las pasiones son consideradas bajo un doble punto de vista: fisiológico, en la medida en que se atiende al origen desde ciertos procesos corporales, y psicológico, en la medida en que son vividos como fenómenos de conciencia y se ponen en relación con la conciencia y no con el cuerpo; son fenómenos puramente mentales. Descartes, de entrada, pretende privilegiar el aspecto fisiológico, aunque de hecho no siempre mantenga dicha prioridad. Su pretensión cabría caracterizarla como conductista.

[13] R. DESCARTES, *Las pasiones del alma,* o.c.

También en el tratamiento de las pasiones *Spinoza* se muestra buen discípulo de Descartes, al mismo tiempo que lo transforma, de acuerdo con el giro monista que da a su filosofía. Del enfoque general de su filosofía (según la cual no hay dos sustancias, sino una sola, con pluralidad de atributos, de los cuales los conocidos son el pensamiento y la extensión) se desprende que las pasiones no pueden ser estudiadas como el puente de interconexión e interacción entre las dos sustancias, el cuerpo y el alma, como era el caso de Descartes, puesto que no hay más que una sustancia. De acuerdo con este enfoque Spinoza tratará al hombre como una parte de la naturaleza, y considerará «las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos» (E III pról., p.126) [14]. En este sentido el enfoque que Spinoza da a la cuestión de los afectos y de la conducta humana en general puede ser calificado claramente de naturalista.

Empecemos por recordar la definición de *afecto:* «Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones. Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión» (E III def. 3, p.126s). El afecto comprende un campo semántico muy vasto, pues se refiere tanto a las afecciones corporales como a las anímicas, y tanto pueden ser pasivos como activos. Los afectos *activos* son aquellos de los que nosotros somos la causa adecuada, es decir, completa. Estos afectos son consecuencia de nuestra propia actividad, producto de nuestro entendimiento o razón. En cambio, respecto de los afectos *pasivos* somos sus causas sólo parcialmente, es decir, somos causas inadecuadas de nuestras emociones. Nos vienen dados por cosas externas a nosotros. Estos afectos pasivos juegan en la filosofía de Spinoza un papel más importante que los activos, y de hecho a ellos dedica una parte mucho mayor de su libro que a los activos, los valora negativamente porque son los que nos hacen esclavos de las cosas y de los hombres. Pero, a diferencia de los estoicos, Spinoza piensa que es mejor ordenarlos, encauzarlos, guiarlos por el buen camino, que intentar arrancarlos o reprimirlos.

Para entender los afectos hay que partir de un presupuesto básico, que constituye el contexto en el que se inscriben los afectos, es decir, la esencia de toda cosa consiste en el ejercicio de su potencia. La potencia es su poder para la realización de su ser. Por ello toda cosa, también el hombre, se esfuerza por permanecer, conservarse en su ser (E III prop. 6, p.132). Este esfuerzo por conservarse es lo que Spinoza llama *conatus.* «El conato con el que cada cosa se esfuerza

[14] B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico,* o.c., 126.

en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma» (E III prop. 7, p.133). Por tanto, el poder o el esfuerzo o conato por el que una cosa hace lo que hace o se esfuerza en hacer lo que se esfuerza en hacer es idéntico a su esencia. No se trata por tanto de una consideración puramente psicológica, sino esencial, ontológica.

Ahora bien, este esfuerzo, conato o tendencia es llamado también por Spinoza «apetito» *(appetitus)* cuando se refiere simultáneamente a mente y cuerpo. Pero en el hombre hay una conciencia de esta tendencia, y el apetito consciente es llamado «deseo» *(cupiditas).* «Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad;* en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito»* (E III prop 9 esc., p.133). «El deseo es el apetito con la conciencia del mismo» (E III prop 9 esc., p.134). Con ello ya tenemos el entronque del deseo con la constitución esencial de las cosas y también del hombre. Y si en general ya valía que «el conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma» (E III prop. 7, p.133), en el caso concreto del hombre, Spinoza saca esta conclusión lógica: el apetito «no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre» (E III prop 9 esc., p.133), ya que en el hombre el conato o el apetito es deseo, es apetito consciente.

Este afecto, llamado deseo, es el fundamental, del cual se derivan todos los demás. El razonamiento es el siguiente: así como la tendencia a la autoconservación y a la autoperfección tiene su reflejo en la conciencia como deseo, así también la transición a un estado de mayor perfección se llama «alegría» *(laetitia),* mientras que el reflejo en la conciencia de la transición a un estado de menor perfección es llamado «tristeza» *(tristitia).* «Entenderé, pues por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por *tristeza,* en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor» (E III prop 11 esc., p.134). Con ello tenemos los tres afectos fundamentales: deseo, alegría y tristeza. Conviene aclarar que Spinoza entiende por *perfección* no un valor, sino la capacidad de actuar, *potentia agendi,* teniendo en cuenta que la realización de actos mentales es para Spinoza también una forma de obrar. Según los principios generales de Spinoza, un incremento en la perfección de la mente tiene que ser un incremento en la perfección del cuerpo, y a la inversa.

c) *Heidegger: la disposición afectiva como modo de ser y de estar abierto*

La fenomenología, desde sus mismos inicios, ha prestado atención a este campo del ser humano. Así, ya en las mismas *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl (1859-1938) le dedican los §§ 13-15 de la Investigación V. Esta atención a la afectividad venía dada por la atención a las vivencias intencionales y sus contenidos (de ahí el título de la mencionada Investigación V) y porque interesaba comprender no sólo cómo es el mundo, sino cómo se nos da, cómo lo percibimos, y dentro del contexto de nuestra percepción del mundo no puede dejarse de lado el elemento afectivo. Quizás el que más haya contribuido a darle carta de ciudadanía en la filosofía haya sido Heidegger, dedicándole los §§ 29-30 de *Ser y tiempo,* aunque como siempre no puede olvidarse a Scheler, que en tantas cosas fue un vanguardista que otea nuevos horizontes, que otros más tarde llevan a concepto. Posteriormente, Sartre y más concretamente Ricoeur le han dedicado estudios especiales. Dada la importancia del análisis en sí y por la influencia que ha ejercido, vamos a centrarnos en la exposición de Heidegger.

Heidegger trata de los afectos (estados de ánimo o disposición afectiva, *Befindlichkeit)* con el fin de esclarecer la estructura del hombre *(Dasein)* como modo de ser abierto al ser, al mundo, modo de ser de la aperturidad (ST § 29). Los afectos son la manifestación de una estructura ontológica de la existencia, que se describe como «condición de estar arrojado» *(Geworfenheit)* (ST 159). Esta expresión designa la facticidad de ser entregado. En definitiva los afectos son modos de comportarse consigo mismo, en ellos me encuentro a mí mismo de un modo determinado; o dicho con más precisión: en ellos me enfrento a mi tener que ser en relación con un estado de cosas que afecta al bienestar, me enfrento como habiendo de ser y, por eso, como habiendo de padecer (en el sentido de ser pasivo). En primer lugar, por tanto, el afecto delata un carácter ontológico, el modo de ser del hombre.

Dentro de este contexto hay que revisar la oposición *conocimiento-afecto.* Heidegger da por supuesto que hay en nosotros una apertura más originaria que la del conocimiento. En éste se nos pone delante este o aquel ente. Lo propio del *conocimiento* es la distancia cognitiva, que se expresa en la relación sujeto-objeto. La intencionalidad cognitiva se puede describir como el acto de un sujeto buscando alcanzar un objeto. El *afecto,* en cambio, implica un modo totalmente diferente de comprensión. Aquí lo primero es el contacto. Nos encontramos de tal manera cercanos a la cosa que no puede tomar el aspecto de un objeto. En este sentido el afecto es una manifestación

elemental de nuestro ser-en-el-mundo que precede toda relación cognitiva, que consiste en estar inmersos en el mundo, en la situación, y no en tenerla delante como objeto. En segundo lugar, en el estado de ánimo lo que se me pone delante es mi situación global en el conjunto del ser. El afecto hace presente «cómo le va a uno», tomado en su totalidad. En ese «cómo le va a uno» el estado de ánimo coloca al hombre ante su propio ser. En tercer lugar, en el afecto el hombre se descubre como entregado, arrojado, expuesto al ser. Y ahí es donde se manifiesta el sentido ontológico del afecto. La diferencia del afecto respecto del conocimiento ha puesto de manifiesto este triple aspecto del afecto: su dimensión de inmediatez, de totalidad y, de nuevo, su sentido ontológico.

Ahora bien, la distinción entre el conocimiento y el afecto no impide reconocer que el afecto tenga *carácter cognitivo.* Heidegger lo explicita tratando del afecto como un modo del estar abierto, de la aperturidad. Al tratar del concepto de afectividad ya se puso de manifiesto el carácter cognitivo del afecto, explicando que el afecto se basa en un conocimiento u opinión, que motiva o provoca el afecto. Sin negar este sentido de la cuestión, Heidegger la trata de un modo inverso: no que el conocimiento provoque el afecto, sino que el afecto nos abre al mundo, al ser, al conocimiento. El afecto tiene carácter cognitivo siendo previo al conocimiento. Ello puede incluso formar parte de la experiencia común, como en los casos en que el afecto mismo sirve de criterio para juzgar la bondad o no de una situación. Este caso se dará en aquellas actividades —o modos de ser— que nosotros consideramos que configuran una existencia o vida buena. Así, a la hora de decidir acerca de unas u otras actividades, será decisivo si ellas contribuyen a la alegría, al gozo de vivir, si vamos a gozar en su realización o no, si me van o no.

Si los afectos nos avisan de algo que se da en el mundo, es evidente que están dotados de una estructura *intencional.* Para Heidegger toda la vida afectiva es objeto de una interpretación intencional. Para ello Heidegger dispone de una interpretación amplia de la intencionalidad, de modo que designa el movimiento por el que nos dirigimos a algo, lo cual se ejerce no sólo en el conocimiento, sino también en la relación práctica, como puede ser el cuidado o la inquietud. El afecto es la condición de posibilidad de un «dirigirse hacia...». Por tanto, lejos de ser una forma degradada de intencionalidad, es la condición de posibilidad de los demás actos intencionales. El afecto es la forma más elemental y global que posibilita los demás actos intencionales. Donde no hay afecto, tampoco puede haber ni ser-en-el-mundo ni ser con los demás. Lejos de replegar al sujeto sobre sus estados de ánimo, sus vivencias íntimas, en el afecto se realiza la exposición plena al mundo. Es más, esta intencionalidad puede

revestir un carácter activo o de motivación. El trato cotidiano con el entorno o mundo ambiente no es ni simple sensación, ni simple observación, es contacto y encuentro que comportan necesariamente una dimensión de padecer. El afecto revela la existencia como patética, porque manifiesta el elemento «choc» (más o menos traumatizante) de este encuentro: ser-concernido *(Betroffenheit,* ST 161). Experimento a los otros y las cosas como lo que me atañe, me aborda, a través de las múltiples modalidades de la resistencia, de la repulsión, pero también de la seducción, del atractivo, etc. Lo que me llega tiene el poder de «emocionarme» *(Gerührtwerden).* En este sentido, el afecto es la condición de posibilidad de toda emoción. Es a través de la emoción como descubro que tengo necesidad del mundo y de los otros.

Podemos resumir las características del afecto en estos tres rasgos estructurales esenciales: la estructura ontológica, el carácter cognitivo e intencional y el carácter activo o de motivación.

4. Conclusión: el amor como resumen y culminación de la afectividad

La afectividad nos ha dicho mucho sobre el hombre, sobre su ser en el mundo, nos lo ha presentado como un ser afectado; no indiferente frente al mundo y a los demás, sino afectado hasta lo más íntimo por las circunstancias, las situaciones y las relaciones; su misma afectación le hace percibir y valorar el mundo de una determinada manera, e incluso valorar las cosas y los hechos que lo envuelven.

La variedad de situaciones es un factor de diversificación de la afectividad. La misma diversidad de situaciones, relaciones y valoraciones ya nos hace entrever la diversidad de afectos. En efecto, hemos visto que la afectividad designaba un vasto y diferenciado mundo, con afectos o aspectos de los mismos pasivos o activos, que se manifiestan como sentimientos o deseos, emociones y motivos, estado o tono de ánimo, etc. Hemos visto que el afecto cala hondo en la persona, la coge en su totalidad y es inmediato. Pues toda esta variedad de aspectos y de tonos característicos de la afectividad en general se dan cita y se recapitulan en el amor. Efectivamente, el amor ofrece gran cantidad de variantes e infinitas posibilidades, por lo que recibe diversos nombres, que de alguna manera quieren dar cuenta de la riqueza y variedad de su contenido. Por nombrar sólo algunos, recordemos: cariño, caridad, dilección, piedad (en sentido original significa la relación amorosa paterno-filial), afecto, amistad, filantropía, filadelfia, etc. Es más, el amor no sólo resume toda la afectividad, sino que la rebasa en la medida en que es también un acto de la voluntad racional y, por tan-

to, además de por el campo de la afectividad se expande por el campo de la mente, la razón, la conciencia, así como por la parte apetitiva irracional, hunde sus raíces en lo más instintivo.

Incluso el amor resume en sí toda la escala posible de la afectividad, desde lo más instintivo y biológico, hasta lo más sublime y desinteresado. Por ello, existe una distinción clásica entre amor de benevolencia y amor de concupiscencia, el primero es el que quiere el bien del otro, el segundo consiste en desear cosas porque apetecen para uno mismo o para otro; el primero se dirige a personas y el segundo a cosas, deseándolas. En este sentido el primero tiene prioridad, puesto que las cosas las deseamos en la medida en que son un bien para alguien y, por tanto, el amor a alguien es anterior al deseo de las cosas o bienes concretos [15]. El amor de concupiscencia es, o debería ser, en el fondo, un amor subordinado.

Dada la amplia gama o escala de amores, puede haber formas de amor tan instintivas que se les niegue el carácter de amor, que se calificarán como simples búsquedas de satisfacción del propio egoísmo. Para evitar este extravío, se suele describir el amor, en contraste con el egoísmo, por su carácter *desinteresado*. Razones para ello no faltan. Se suele definir el amor como querer el bien del otro [16], y entonces cuando en la relación supuestamente afectiva falta esta cualidad de querer favorecer al otro, parece que no se la puede calificar de amorosa. De todos modos, el carácter desinteresado del amor requiere matices, en el sentido de que no siempre es ni puede ser puramente desinteresado, ni tiene por qué serlo. Esto resulta obvio si tenemos en cuenta —dicho en términos spinozianos, pero que en términos generales puede valer más allá de su sistema— que todo ser tiende a su realización y despliegue, y para ello, entre otras cosas, requiere ser querido, amado, siendo ésta una de sus necesidades más básicas. En este sentido se puede afirmar que en todo amor hay un elemento de egoísmo, por el cual al amar de alguna manera queremos y buscamos ser correspondidos en el amor. Y entonces no cabe una total contraposición entre el amor desinteresado y el amor egoísta. Por tanto, el amor es desinteresado en el sentido de que es querer el bien de otro, por causa suya y no de uno mismo, como dice Aristóteles, aunque en ello busquemos también la propia realización. ¿Qué amor más noble puede haber que aquel que busca realizarse buscando el bien del otro?

[15] *STh.* I-II, q.26 a.4 resp.

[16] «Velle alicui bonum», *STh.* I-II, q.26 a.4 resp. Tomado de ARISTÓTELES, *Retórica,* II, 1380 b 35, o.c., 327: «Sea, pues, amor la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno —por causa suya y no de uno mismo—, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello».

Ahora bien, a pesar de esta necesaria e intrínseca involucración del egoísmo en el amor, no por ello se deja de distinguir el amor del egoísmo. Por lo menos en el sentido de que el amor, si siempre busca el propio despliegue y ser correspondido, lo hace promoviendo al mismo tiempo el amor del otro y nunca poniendo al otro al servicio de uno mismo, de manera que su preocupación primera es la promoción del otro, aunque inconscientemente sabe que con ello busca también su propio reconocimiento y despliegue. Y la culminación de lo que llamamos amor desinteresado consistirá, pues, en que el propio reconocimiento y despliegue se realiza dándose al otro, desgastando la propia vida por el otro. Lo cual, como queda patente, es muy diferente del tipo de hombre que nunca ha mirado más allá de su cuerpo o de sus ventajas y satisfacciones. Podríamos decir que el egoísmo es cuestión de miopía, de no ver que mi ser va más allá de mi piel y que la realidad va más allá de mi propio yo, pero que yo mismo participo de la realidad y, por tanto, en su mejora salgo ganando yo mismo.

Si la afectividad en general ya nos mostraba que ella misma es apertura al mundo y a los demás, e incluso reacción o respuesta a ellos, el amor pone más de manifiesto el carácter intencional y *relacional* de la afectividad, en cuanto que por sí mismo exige un fin, un objeto, se dirige a algo o alguien. (Es cierto que este término puede ser uno mismo, pero en general no será éste el único término del amor.) El verbo *amar* es un verbo transitivo, y en este sentido exige siempre un término, un complemento directo, sobre el cual recae la acción enunciada de amar.

Y según sea el término al que se dirige el amor se da su variedad. Variedad de amores según su término de relación: a Dios, al prójimo, al esposo, al amigo, al padre/madre, al hijo, al desconocido, etc. Así se puede hablar de amor *conyugal,* el que se da entre esposos, amor que está marcado por el amor sexual y fecundo; amor *filial* y *paternal/maternal,* el amor entre padres e hijos, caracterizado por la piedad, el afecto, la entrega y la dependencia; amor *fraternal,* el que se da entre hermanos; el amor de *amistad,* el que se da entre iguales, que se da fuera del ambiente familiar y no está marcado por la sexualidad; el amor de *caridad,* que se dirige al prójimo y en principio comprende a todas las personas humanas, incluso a aquellas con las que no se mantiene ningún vínculo afectivo o de especial amistad. El amor de *benevolencia* es el alma de cualquiera de estas formas de amor, pues éste les da la autenticidad del reconocimiento del otro, y no usarlo como simple medio para la propia satisfacción.

El amor es de tal manera relación que su naturaleza, su profundidad, su calidad, etc. se define por la relación que establece. Por ejemplo, si entre dos amigos su amistad consiste en que ambos coleccionan

sellos, esto es lo que definirá la densidad de su amistad; mientras que si, además de su interés por los sellos, comparten otros intereses, preocupaciones, inquietudes, cosas, etc., cuanto más tengan en común, cuanto más rico sea lo que les une, cuanto más rica sea la relación, tanto más profunda será la amistad.

Hemos hablado de matices, aspectos y variedad de amores. Pero, finalmente, cabe preguntarse en qué consiste propiamente el amor. Creo que un buen punto de partida puede ser la definición aristotélica según la cual el «amor [es] la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno» [17], o lo mismo dicho en menos palabras, como la presenta santo Tomás de Aquino: amor es «Velle alicui bonum» [18]. Podemos ver ahí lo que es común a todas las formas de amor y amistad.

Pero todavía podríamos seguir preguntándonos qué significa querer el bien de alguien: querer que tenga éxito, que todo le vaya bien, etc. Esta definición requiere algunas observaciones, pues, en primer lugar: 1) Suena a felicitación, a frase hecha o a desear cosas, suena a amor de concupiscencia; mientras que hay que pensar qué significa la relación que llamamos de amor para con otra persona. Por tanto, hay que buscar algo más elemental que el desearle cosas buenas. 2) Tampoco basta con decir que querer hace referencia a algo que espera ser realizado, al futuro; puesto que hay un querer que es afirmativo de lo que ya está ahí. Con ello logramos dos indicaciones para caracterizar el amor: que es afirmativo de lo presente y que se refiere no a cosas sino a la persona. Con ello llegamos quizás a lo más elemental y común a las diferentes formas de amor: amar es aprobar y afirmar lo que ya es realidad [19], y teniendo en cuenta la segunda indicación, que se refiere a personas, podemos decir que amar es tomar partido por la existencia del amado. O como afirma Ortega: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente. Pero nótese que esto viene a ser lo mismo que estarle continuamente dando vida en lo que de nosotros depende, intencionalmente. Amar es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado. Odiar es anulación y asesinato virtual —pero no un asesinato que se ejecuta una vez, sino que estar odiando es estar sin descanso asesinando, borrando de la existencia al ser que odiamos» [20].

Podemos preguntarnos qué significa esto. Podríamos traducir la definición de amor que hemos dado: «Amar una cosa es estar empe-

[17] ARISTÓTELES, *Retórica,* II, 1380 b 35, o.c., 327.
[18] *STh.* I-II, q.26 a.4 resp.
[19] J. PIEPER, «Amor», a.c., ref. p.437.
[20] J. ORTEGA Y GASSET, «Estudios sobre el amor», a.c., 559.

ñado en que exista» en que amar es decir: «¡Qué maravilla que existas!», «¡Es maravilloso que tú estés en el mundo!», es una afirmación afectuosa de la existencia del otro, del amado.

Pero podríamos preguntarnos qué aporta, qué bien le aporta al otro, porque tal afirmación puede parecer maravillosa, pero sin función alguna. Pues tal afirmación es la confirmación del otro en el ser, es el reconocimiento de la persona amada por ser la que es y como es, y ésta es una de las necesidades más elementales del ser humano, que es la de ser amado por otra persona. Está comprobado que para el niño el ser amado por sus padres es rigurosamente la condición indispensable de su crecimiento sano y equilibrado. Pues eso que es una necesidad comprobada en los niños se da a su modo en cada persona, de manera que cada uno necesita a los demás para ser él mismo. «Sólo por [el hecho de ser configurado por el amor que viene de otro, por] la "configuración en el amor" que viene de otro, consigue el ser humano existir del todo, sentirse arropado dentro de su verdad [y potenciado en lo mejor de uno mismo]. Y, sobre todo, la capacidad misma de amar, en la cual recibe la humana existencia su más alta sublimación, supone experimentar en sí la vivencia de ser amado por otro» [21].

Con ello, una vez más, volvemos a lo más básico de la afectividad, es decir, que es un modo de ser y de habitar el mundo, un modo de relacionarnos con los demás y el amor es la clase de afecto que consiste en relacionarme de manera positiva, afirmativa con el otro, alegrarme de su existencia, que empieza por algo tan simple como es mirarlo con buenos ojos.

[21] J. PIEPER, «Amor», a.c., 448, cf. 445ss.

CAPÍTULO V

EL LENGUAJE

BIBLIOGRAFÍA

CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (México 1975) cap. 1 y 3; COSERIU, E., *El hombre y su lenguaje...,* o.c., 13-33; DURAND, G., *La imaginación simbólica,* o.c.

Textos: ARISTÓTELES, *Política,* o.c., libro I, cap. 2; ÍD., *Sobre la interpretación,* en *Tratados de lógica (Órganon).* Trad. M. Candel, II (Madrid 1995) 25-81; BÜHLER, K., *Teoría del lenguaje,* o.c.; HEIDEGGER, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* o.c., 55-67; ÍD., *Ser y tiempo,* o.c., §§ 34-35; HUMBOLDT, W., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano...,* o.c.

De entre las muchas definiciones del hombre, la que hoy es más recurrente es, sin duda, la del lenguaje: ζῷον λόγον ἔχον *(Pol.* I 2) o *homo loquens,* que es al mismo tiempo una de las más antiguas, aunque de ella no siempre se han resaltado los mismos aspectos. En efecto, de esta caracterización aristotélica de hecho se pasó al *animal rationale,* acentuando la racionalidad más que el mismo lenguaje, y con ella la espiritualidad, es decir, la inteligencia y la voluntad o libertad.

La importancia antropológica del lenguaje proviene del nuevo descubrimiento de la relevancia del lenguaje en la misma filosofía, nueva conciencia lingüística, desde el llamado «giro lingüístico» para indicar el cambio que introdujo la filosofía analítica en el modo de hacer filosofía, aunque más bien habría que hablar, en plural, de diferentes giros lingüísticos, pues no sólo la filosofía analítica dio un giro lingüístico, sino también la fenomenología y la hermenéutica, y ya mucho antes se vislumbra algo parecido en Herder y en Humboldt. Se comprende que a partir de la orientación lingüística de la filosofía se haya revalorizado el aspecto lingüístico del hombre. Algunos autores incluso construyen su antropología a partir de este aspecto (como Cassirer). En este capítulo vamos a tratar del lenguaje, pero sólo bajo el punto de vista antropológico, es decir, en la medida en que es una característica del hombre y en la medida en que dice algo sobre el ser del hombre.

1. El símbolo como el nivel propiamente humano

El lenguaje es ante todo un sistema de signos. Por tanto, para hablar del lenguaje hemos de empezar por tratar la capacidad simbólica y simbolizadora que caracteriza al hombre, la cual hace posible el lenguaje.

a) *El hombre como animal simbólico*

Cassirer [1] parte de las investigaciones del biólogo Jakob von Uexküll (1864-1944) sobre el comportamiento del organismo animal. Cada organismo, hasta el más ínfimo, se halla adaptado y coordinado con su ambiente. De acuerdo con su estructura anatómica posee un determinado sistema «receptor» y un determinado sistema «efector». El receptor, a través del cual el animal recibe los estímulos externos, y el efector, mediante el cual reacciona ante los mismos, se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como «círculo funcional». Es el círculo estímulo-respuesta.

Este esquema, en principio, lo podemos considerar también válido para la descripción y caracterización del mundo humano. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente, sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, entre el estímulo y la respuesta, hallamos en él, como eslabón intermedio, algo que podemos señalar como sistema «simbólico»; un tercer sistema que mediatiza y determina los dos anteriores. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. El sistema simbólico viene a ser, pues, un tercer sistema que hace de mediación entre el sistema receptor y el efector, determinándolos a ambos: determina el modo de percibir y, por tanto, el contenido percibido, y a la vez determina la efectuación, es decir, la respuesta.

Gracias a este tercer sistema, el simbólico, el hombre vive en una nueva dimensión de la realidad. En el animal se da una respuesta directa e inmediata al estímulo externo; en el hombre, en cambio, la respuesta se demora, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento, la interpretación y la decisión. El

[1] Cf. E. CASSIRER, *Antropología filosófica...*, o.c., cap. 2: «Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo».

hombre ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un universo interpretado, un *universo simbólico.* No vivimos sólo entre cosas, sino entre *pragmata,* cosas para un uso; no vivimos sólo entre objetos, sino en una determinada concepción de los mismos, y por tanto los vemos dotados de un significado y un valor. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en teorías científicas o significaciones culturales, de tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interpretación de este medio artificial. La realidad es vista a través del cristal de nuestra visión de ella, a través de las creaciones culturales que nos la presentan, explican e interpretan. Vemos la realidad a través del lenguaje, cultura, ciencia, creencias, etc. Así se arraiga la identificación de lenguaje y razón.

De ahí la definición del hombre como ser racional, puesto que hace pasar la realidad a través del cedazo de su razón, las creencias, cultura, lenguaje. De la misma manera que todo pasa por el tamiz del lenguaje, pasa también por el de la razón. De ahí la identificación del lenguaje con la razón. La identificación entre lenguaje y razón muestra que la racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas, de modo que lo racional no es un producto mental del hombre, sino su modo de actuar. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón, aunque en dicha identificación una parte se toma por el todo, porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética, el lenguaje poético, imaginativo, literario.

A partir de estas consideraciones Cassirer concluye que en lugar de definir al hombre como un *animal racional* habría que definirlo como un *animal simbólico,* con ello quedaría designada su diferencia específica y se comprendería el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

Y con la intención de subrayar que el hombre no es el que necesariamente se sirve sólo de símbolos, sino que los crea, Pedro Laín Entralgo propone definirlo como *animal simbolizante* [2]: el hombre es hombre en tanto que puede convertir las cosas en símbolos y sabe

[2] P. LAÍN ENTRALGO, «La psicoterapia como somatoterapia: el proceso de simbolización», en C. ALEMANY - V. GARCÍA (eds.), *El cuerpo vivenciado y analizado* (Bilbao 1996) 45-62, ref. p.47s: «El hombre es hombre en tanto que puede convertir los signos en símbolos y los usa», p.53s: «El hombre: animal interrogante y simbolizante». Cf. ÍD., *Idea del hombre,* o.c., 48-50.

usarlos. Además, Laín pone en conexión dicha cualidad humana con la capacidad de interrogar, que procede del hecho de que el hombre es el único animal capaz de reconocer el límite de sus capacidades actuales y aspirar a una realización de su existencia que trasciende este límite. Por eso, el hombre es al mismo tiempo un animal interrogante y simbolizante. Tanto la capacidad de interrogar como la de simbolizar convergen en que trascienden lo dado; en efecto, si preguntamos es para trascender nuestra ignorancia, nuestro límite, y si simbolizamos es para evocar y decir algo más que lo dicho o indicado por lo visible y presente.

Siguiendo la misma lógica, se puede definir al hombre como el animal lingüístico, puesto que el símbolo es la base del lenguaje.

b) *El lenguaje se basa en la capacidad simbólica del hombre*

Para aclarar más la naturaleza del lenguaje humano y su distinción del lenguaje animal, hay que recorrer la dimensión simbólica y la capacidad simbolizadora del hombre, y describir la actitud simbólica del hombre en un sentido más estricto, a fin de distinguirla de otros modos de comportamiento simbólico que se dan en el reino animal. Con este fin, Cassirer [3] recuerda la diferencia entre lenguaje proposicional y lenguaje emotivo (del que hablaremos más adelante) y entre señales y símbolos.

La *señal* es una parte del mundo físico del ser, sustituye a la cosa, está en su lugar y sigue perteneciendo a su mundo. Así, por ejemplo, un pañuelo colgado de un palo para indicar un camino, o una piedra clavada en la tierra indicando los límites de la propiedad; mientras que el *símbolo* es una parte del mundo humano del sentido, como, por ejemplo, la bandera, que, siendo en sí misma sólo un trapo, simboliza a la nación. Las señales, aunque se entiendan y se utilicen como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional.

A partir de esta distinción se puede plantear el tema de la inteligencia de los animales. Éstos son capaces de resolver problemas. Sus reacciones no son mero producto del azar, sino que se hallan guiados por una visión. No todas las acciones animales se hallan gobernadas por la presencia de un estímulo inmediato. También se les puede atribuir una imaginación creadora o constructiva. En resumen podemos decir que el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que sólo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: una inteligencia y una imaginación simbólicas.

[3] E. Cassirer, *Antropología filosófica...*, o.c., cap. 3.

El principio del simbolismo, con su universalidad, constituye la puerta que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura. En el reino del lenguaje, su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales y los «hace hablar»; sin este principio vivificador el mundo humano sería sordo y mudo. El nombre tiene aplicabilidad general, a diferencia de una señal, que hace referencia a una cosa. Porque el simbolismo, a diferencia de las señales, no va ligado a una sola cosa particular, sino que tiene universalidad, aplicabilidad universal y, por tanto, versatilidad. Un símbolo no sólo es universal sino extremadamente variable. Puedo expresar el mismo sentido en idiomas distintos y, aun dentro de los límites de un solo idioma, una misma idea o pensamiento puede ser expresado en términos diferentes. Una *señal* está relacionada con la cosa a la que se refiere de un modo único y fijo. Todo signo concreto o individual se refiere a cierta cosa individual [4].

El lenguaje no es un objeto; es un proceso, una función general de la psique humana. Según Herder, el lenguaje no es una creación artificial de la razón, ni tampoco puede explicarse por el mecanismo especial de la asociación, sino que es reflexión. Reflexión o pensamiento reflexivo es aquella capacidad del hombre que consiste en destacar de toda la masa indiscriminada del curso fluyente de los fenómenos sensibles ciertos elementos fijos, al efecto de aislarlos y concentrar la atención sobre ellos. Gracias a esta reflexión puedo llamar «árbol» tanto al almendro como al pino, así como llamar almendro a este pequeño como a aquel grande.

Esto parece acentuar al carácter abstracto, conceptual del lenguaje, que no es ni puramente práctico, ni puramente relativo a una cosa particular, sino que universaliza. Según Cassirer, esta descripción ofrece más bien el aspecto de un diseño poético, creativo, dinámico que el de un análisis lógico del lenguaje humano. La teoría de Herder se basa en su ideal de humanidad y en su profunda intuición del carácter y desarrollo de la cultura.

Lo que Herder llama pensamiento reflexivo depende del pensamiento simbólico. El lenguaje depende de la capacidad simbolizadora del hombre. Sin el simbolismo la vida humana sería la de los prisioneros en la caverna de Platón, que ven sombras, es decir, cosas, pero no significados. La vida humana se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses

[4] Como se ve, aquí usamos el concepto de símbolo en su sentido más amplio y básico o elemental, como el producto de la capacidad humana de simbolizar, es decir, de tomar algo con y por su significación. Este uso y significado de símbolo es anterior, por tanto, se encuentra más acá de la distinción saussereana entre signo lingüístico (inmotivado) y símbolo (motivado).

prácticos; sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia.

La simbolización nos abre al lenguaje y a todo el mundo poético, imaginativo, evocativo, mítico, religioso, artístico, científico, matemático. Por ahí se amplía enormemente el mundo humano, más bien por ahí alcanza su cualidad propiamente humana, el hombre se hace humano simbolizando, porque en este ámbito es donde se realiza como tal, tanto en ciencia como en arte, tanto en religión como en acción o proyección.

2. El símbolo

Visto cómo el símbolo nos abre al mundo propiamente humano y a la capacidad lingüística del hombre, antes de pasar a considerar más de cerca el lenguaje, echemos una mirada al símbolo mismo.

En una primera aproximación, podemos decir que el símbolo surge por la capacidad de representar algo ausente por medio de una imagen, entendida ésta en su sentido más amplio. De entrada, el símbolo es sólo un subterfugio destinado a economizar, que remite a un significado que puede estar presente o ser verificado. En principio es arbitrario, aunque tiene sus reglas y puede también presentar afinidades con lo simbolizado.

Pero llegamos al símbolo propiamente dicho cuando el significado es imposible de presentar y el símbolo sólo puede referirse a un sentido y no a una cosa sensible. Así se puede definir el símbolo como «todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir» [5]. De esta definición lo discutible es que la relación sea «natural», puesto que más bien ha de entenderse como cultural, convenida, aunque para dicha convención se encuentren algunos motivos, como pueden ser ciertas afinidades. El dominio predilecto y propio del simbolismo es lo no-sensible en todas sus formas: inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal. El símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio.

En el símbolo podemos distinguir dos partes: el significante y el significado, el signo visible (el significante) que remite y evoca algo (el significado).

1. La parte visible del símbolo, el «significante», siempre estará cargada al máximo de concreción, no es abstracto, sino perceptible. Para su creación se cuenta con tres fuentes: «cósmica», cuando

[5] A. LALANDE, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* (París 1972) 1080, bajo la voz «symbole».

extrae su representación del mundo visible que nos rodea; «onírica», si arraiga en los recuerdos, los gestos, que aparecen en nuestros sueños; «poética», si recurre al lenguaje, y al lenguaje más íntimo, por lo tanto el más concreto. Con ello se indican tres fuentes de donde se extraen significantes. El «significante», que es el elemento conocido, remite por «extensión» a todo tipo de cualidades no representables. El significante puede ser *a)* gestos, dando lugar a los símbolos rituales; por ejemplo, el musulmán que se prosterna en oración hacia el Este; la bendición de pan y vino; el baile que «interpreta» una batalla o una escena de amor; *b)* relaciones lingüísticas, que se da sobre todo en el mito; *c)* la imagen pintada o esculpida.

2. La otra parte del símbolo, la parte invisible e inefable, constituye un mundo con representaciones indirectas de signos alegóricos siempre inadecuados. Este mundo no-representable, en el mejor de los casos sólo concebible, puede abarcar todo lo imaginable y puede ser representado sirviéndose de todo el universo concreto: mineral, vegetal, astral, animal, humano, cósmico, onírico, poético. Así, por ejemplo, lo sagrado o la divinidad puede ser simbolizada por un alto peñasco o montaña, un árbol, un cordero, etc.

Pero lo propio del símbolo es unir estos dos aspectos. De ahí su nombre, que etimológicamente significa unión (συμ-βαλλεῖν) de dos mitades: significante y significado. Originariamente, el símbolo era la contraseña, que consistía en una mitad de una moneda o medalla que había que unir con su otra mitad. El símbolo es, por tanto, la asociación de un elemento de expresión (significante) y un elemento de contenido (significado); este sentido de símbolo vale para todas sus formas. A pesar del sentido originario de símbolo como contraseña, una característica esencial del símbolo es que sus dos mitades, los dos términos que une, son infinitamente abiertos, de modo que uno remite al otro por extensión o por redundancia, no en su pura materialidad. Mediante esta redundancia el símbolo puede satisfacer su tarea de evocar, a pesar de su inadecuación fundamental. De ahí también la flexibilidad del símbolo.

Durand da esta definición de símbolo: «signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación» [6]. Respecto a su carga cognitiva o estatuto epistemológico, hay que decir que el símbolo presenta un conocimiento nunca del todo adecuado, nunca «objetivo», ya que jamás alcanza su objeto; y, sin embargo, se pretende

[6] G. DURAND, *La imaginación simbólica,* o.c., 21.

esencial, ya que se basta a sí mismo y lleva en su interior el mensaje inmanente de una trascendencia.

El símbolo y el lenguaje nos hacen presente una dimensión nueva del hombre, un horizonte de sentido que trasciende no sólo lo sensible, en su sentido corriente, sino igualmente lo racional, en su sentido estricto o tradicional (porque no quiere decir que lo simbólico sea a- o irracional). Es el vasto mundo del arte, de la religión, del sentido, del valor, etc.

3. El lenguaje como distintivo del hombre

El símbolo nos ha mostrado la amplitud del mundo lingüístico y la amplitud que da al mundo humano, que lo amplía mucho más allá de lo sensiblemente presente. De todos modos hay que precaverse de un peligro al que podría inducirnos la concepción simbólica del lenguaje. Por lo dicho hasta ahora, esta concepción simbólica del lenguaje vendría a coincidir con una concepción vulgar o *instrumentalista* del lenguaje, que considera el lenguaje como simple medio para designar las cosas. Esta concepción vulgar del lenguaje la podemos ver enunciada por Aristóteles al comienzo de *Sobre la interpretación* (16 a 1-8), cuando afirma que «lo que hay en el sonido [voz] son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son la mismas» [7]. Ahí, como se ve, Aristóteles distingue cuatro niveles, por una parte supone una realidad, las cosas que siempre son las mismas; en segundo lugar, las afecciones de las cosas en el alma, es decir, la percepción de las mismas, que, según él, es también siempre la misma; en tercer lugar, la lengua hablada, el sonido, que expresa las afecciones y, en último término, las letras; los sonidos cambian según la lengua, son la expresión lingüística de la realidad que cambia según la lengua que se use; y, en cuarto lugar, la escritura de la lengua hablada, que también cambia según la lengua. Por ello habrá que ver cuál es la relación entre el lenguaje y la realidad, que ciertamente no puede reducirse a ser sólo expresión de algo ya preexistente en búsqueda de un signo o símbolo.

Hemos empezado por lo más amplio, el símbolo, puesto que el lenguaje tiene cierto carácter simbólico, y éste es su base primor-

[7] ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación,* en *Tratados de lógica,* o.c. II, 35s.

dial; pero ahora falta ver cómo determina el lenguaje el ser del hombre y ver qué lenguaje es el distintivo del hombre, qué rasgos caracterizan el lenguaje humano. Vamos a acercarnos a la cuestión desde distintos puntos de vista, intentando, desde cada uno de ellos, una aproximación que nos muestre un aspecto de la cuestión que aquí nos interesa, es decir, mostrar el lenguaje como algo distintivo del hombre, siguiendo a Charles Morris (3.a). En concreto las aproximaciones las haremos desde la lingüística, con algunas aportaciones también de la filosofía del lenguaje (3.b) y desde la filosofía de Heidegger (3.c).

a) *El lenguaje como definición del hombre*

Es una afirmación antigua, que se remonta por lo menos a Aristóteles, según la cual el hombre es un animal lingüístico, y lo es de tal manera que se puede afirmar que el lenguaje, el hablar, no es sólo una actividad, sino una manera de ser y hacer. A partir de esta constatación, que se intentará desarrollar y mostrar algo más, se puede establecer como tesis inicial que «todo lo específicamente humano depende del lenguaje» [8], de modo que el hombre puede definirse como el animal hablante, y con ello no se designa una cualidad o propiedad más o menos importante, sino que se le define como tal, que le caracteriza en todos sus aspectos humanos.

Aunque no sea más que con la intención de definir al hombre, intentemos ver qué es el lenguaje. Una primera descripción del lenguaje puede ser ésta: *El hablar es una forma del obrar humano.* Con dicha definición adoptamos una perspectiva conductista. Se trata ciertamente de una definición muy general, de manera que habrá que especificar algo más qué clase de actividad es ésta que llamamos hablar. Y entonces, hemos de seguir preguntándonos qué significa hablar. Una primera respuesta puede venir dada con esta primera definición: *hablar es producir sonidos mediante la voz; estos sonidos son signos que designan algo,* tienen alguna significación. Ahora bien, esta definición es todavía demasiado amplia, porque cualquier sonido puede ser signo para alguien, sin que por ello esté articulado en un lenguaje, en un sistema lingüístico.

Hay que restringir y ver cómo se comportan y articulan estos sonidos. En efecto, un acto lingüístico es la producción, por medio de la voz, de sonidos que forman parte de una lengua, es decir, de un sistema de signos articulado por reglas. El conjunto de dichas reglas

[8] Ch. MORRIS, «Sprechen und menschliches Handeln», en H.-G. GADAMER - P. VOGLER (eds.), *Neue Anthropologie.* VII: *Philosophische Anthropologie* (Stuttgart 1975) 235.

es la gramática de una lengua. Con ello hemos conseguido una segunda definición, algo más precisa, del hablar. Ahora bien, esta misma definición y el criterio que la sustenta, pueden incluir lenguajes que no son lenguas habladas. Por ejemplo, la gramática de los signos de circulación. Por tanto, hay que restringir algo más, y así llegamos a esta tercera definición: *un acto lingüístico es una acción que produce signos que forman parte de una lengua realmente hablada.*

Después de esta definición o caracterización sumaria del lenguaje, podemos volver a la tesis inicial y completarla o concretarla de esta manera, formulando así la tesis final: *todo lo que es característicamente humano depende del lenguaje hablado.* Esta tesis no niega que haya otras lenguas además de la hablada (escritas, danzas, signos de humo, tan-tan, etc.), pero afirma que todas las lenguas o formas lingüísticas derivan de la lengua hablada y dependen de ella. Se han formado, instituido, establecido y regulado sobre la base de la hablada. Tampoco niega que haya otras clases de signos. Sólo dice que estos signos no caracterizan lo humano propiamente dicho, ya que aparecen también entre los no-humanos. Mientras que la lengua hablada aparece circunscrita al hombre.

En conclusión, podemos afirmar que el lenguaje hablado es el propio del hombre de tal manera que todo lo característico del hombre depende de él, está marcado, impregnado, mediatizado por él.

b) *Lengua hablada*

La búsqueda del lenguaje como característica del hombre nos ha llevado a la lengua hablada. Veamos qué es. Aquí vamos a tratar del lenguaje propiamente humano, sus características y su significado, siguiendo las exposiciones que de la cuestión hacen los lingüistas. Lo vamos a hacer en diferentes pasos. El primero será desde un punto de vista lingüístico, tratando una característica del lenguaje humano, la doble articulación, siguiendo al lingüista André Martinet (§ 1.º); el segundo consistirá en tratar una característica del lenguaje humano que se deriva de la doble articulación, su infinitud (§ 2.º), y, finalmente, el tercero trataría otra característica propia del lenguaje humano, es decir, su carácter proposicional (§ 3.º).

— La doble articulación

Acabamos de ver que el lenguaje hablado es propio del hombre. A fin de especificar algo más la lengua hablada propiamente humana, vamos a ver cómo los lingüistas la describen. Para ello, en primer lugar, cabe acudir a la doble articulación [9] en unidades significativas

(monemas) y unidades distintivas (fonemas), que ha sido presentada como una característica del lenguaje humano, como su diferencia cualitativa. La articulación supone la disgregación en unidades diferenciadas, conectadas entre sí según reglas de composición. Así, por ejemplo, una proposición como «la rosa es bella» articula las cuatro palabras de manera concordante según su género y número, y de manera que dé lugar a un sentido comprensible para todo el que domine la lengua en que está expresada. Miremos pues en qué consiste esta articulación.

— La primera articulación

En el más amplio sentido, cualquier sistema de signos es articulado, en la medida en que está integrado por elementos netamente diferenciados y mutuamente incompatibles, conjugables de acuerdo con unas reglas. Por ejemplo, los semáforos que regulan la circulación no pueden estar en rojo y en verde al mismo tiempo y en la misma dirección: forman un sistema de signos articulados que excluye dicha simultaneidad. Tomada la articulación en este sentido amplio, se puede decir que el lenguaje humano es articulado, puesto que puede ser descompuesto en palabras *(monemas),* cada una de las cuales posee una significación distinta. Desde este punto de vista, el lenguaje humano no se distingue radicalmente de los lenguajes animales, pues una lengua se define, según F. de Saussure, sólo como «un sistema de signos diferentes que corresponden a ideas diferentes» [10] o (para evitar el término idea, que no es el apropiado en el caso de abejas o de cuervos) a significados diferentes.

De todos modos, el lenguaje humano tiene una articulación más compleja, ya que no tiene únicamente una expresión para cada situación u objeto, sino que combina varias para expresar uno. Por ejemplo: «tengo dolor de cabeza» tiene una articulación de expresiones para exteriorizar el dolor, que también puede expresarse con un grito: «¡ay!». Pero si, por el contrario, para cada situación u objeto hubiéramos de tener un grito o una expresión exclusiva, el lenguaje sería numerosísimo y rígido. La articulación, propia del lenguaje humano, supone una economía muy grande y a la vez le da una gran riqueza, abundancia y flexibilidad.

Ésta es la primera articulación, que se da en la sucesión de unidades, dotadas cada una de una forma vocal y de un sentido o significado: «me duele la cabeza», cada una tiene significado (lo mismo que en «tengo un libro», «la carretera está mal», etc.). Algunos millares

[9] Cf. A. Martinet, *Elementos de lingüística general,* o.c., 20-26.
[10] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale,* o.c., 26.

de unidades, como «cabeza», «duele», «la», «me», ampliamente combinadas, nos permiten hacer más comunicaciones que las que se podrían conseguir con millones de gritos inarticulados diferentes. Cada una de estas unidades de la primera articulación presenta un sentido y una forma vocal (o fónica). Pero no puede ser analizada en unidades sucesivas más pequeñas dotadas de sentido. Las unidades que ofrece la primera articulación, con su significado y su significante, son signos, mejor dicho, signos mínimos, pues ninguno de ellos podría ser analizado en una sucesión de signos. En resumen, la primera articulación es de monemas, de unidades significativas.

— La segunda articulación

El lenguaje humano es un lenguaje articulado en otro sentido mucho más netamente definido, ya que, además de estar descompuesto en unidades significativas, se articula en unidades no significativas (sílabas y elementos de sílabas, vocales o consonantes). La forma vocal es analizable en una sucesión de unidades, cada una de las cuales contribuye a distinguir, por ejemplo, «cabeza» de otras unidades como «maleza». Esta articulación de elementos fónicos que contribuyen a distinguir los monemas es la segunda articulación. Las unidades fónicas que conforman la segunda articulación se llaman *fonemas.*

No parece posible observar este segundo tipo de articulación en los lenguajes animales, a los que sólo se puede descomponer en unidades significativas, por lo que debe considerarse como característica exclusiva del lenguaje humano. Si la primera articulación representa una enorme economía, mucho más esta segunda. Si tuviéramos que hacer corresponder a cada unidad significativa mínima una producción vocal específica e inanalizable, tendríamos necesidad de distinguir millares de unidades significativas, lo que sería incompatible con las posibilidades articulatorias y la sensibilidad auditiva del ser humano. Gracias a la segunda articulación, las lenguas pueden limitarse a algunas decenas de producciones fónicas distintas que se combinan para obtener la forma vocálica de las unidades de la primera articulación. Por ejemplo, «casa» utiliza dos veces la unidad fónica *a;* o incluso la misma en distinta posición: «caso», «cosa».

— La infinitud. El lenguaje como actividad creadora

La doble articulación es ciertamente una característica específica del lenguaje humano. Pero apurando más la cosa debería decirse que es una cualidad necesaria, pero no suficiente para determinar el ca-

rácter humano del lenguaje. La suficiencia vendría dada por una cualidad ya anunciada por la doble articulación, es decir, la infinitud o la ilimitación de combinaciones y contenidos. Es la doble articulación la que explica la economía del lenguaje humano; en efecto, hace las veces, por así decirlo, de poderoso multiplicador, que actúa de forma, por ejemplo, que el castellano pueda producir cien mil unidades significativas (monemas) con sólo veintiuna unidades distintivas (fonemas).

Esta cualidad se afirma todavía de manera más radical siguiendo la línea de Humboldt que comprende el lenguaje no como obra, sino como actividad [11]; por Eugenio Coseriu [12], que entiende el lenguaje fundamentalmente en un sentido dinámico, como «sistemas de producción lingüística», de modo que «una lengua no es una "cosa hecha", un producto estático, sino un conjunto de "modos de hacer", un sistema de producción, que, en todo momento, sólo en parte se presenta como ya realizado históricamente en productos lingüísticos». Esto no implica olvidar el funcionamiento de las reglas ni contraponerlo al cambio lingüístico, más bien implica considerar estos dos aspectos como uno solo [13]. El carácter creador del lenguaje no es incompatible con «la consideración de la técnica lingüística: la técnica lingüística es esencialmente un sistema para la creación de hechos nuevos, no simplemente para la repetición de lo ya hecho en la lengua históricamente realizada». Implica comprender el lenguaje como actividad creadora, que en este sentido puede equipararse a las demás actividades libres del hombre, como son el arte, la ciencia y la filosofía.

Esta concepción del lenguaje como actividad creadora implica, además, el planteamiento finalista, y no el causal, como el único apropiado. Es decir, el lenguaje es considerado por su función, entendida como «su finalidad interna», aunque ello no implique tener una visión puramente instrumentalista del mismo (es decir, «por su empleo externo»). Dicho planteamiento pone en primer plano «el hecho de que la función primordial del lenguaje es una función significativa». Función significativa no quiere decir que el lenguaje se limite a designar las cosas ya existentes (lo extralingüístico), sino que «sirve en primer lugar para fijar significaciones y sólo secundariamente, y junto con el significado, puede emplearse para la designación de lo extralingüísti-

[11] W. HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, o.c., 65: no *Werk, ergon,* sino *Tätigkeit, energeia.*

[12] E. COSERIU, *El hombre y su lenguaje...*, o.c., esp. cap. 1: «El hombre y su lenguaje».

[13] Ibíd., 22: «el funcionamiento de las reglas y el "cambio lingüístico" no son, en la lengua misma, dos momentos, sino uno solo».

co» (p.26). «En efecto, el lenguaje no es, en primer término, empleo, sino creación de significados y, por tanto, tampoco es simplemente producción de signos materiales para significaciones ya dadas, sino que es creación de contenido y expresión al mismo tiempo» (p.26). «El lenguaje como *energeia* es, en un solo acto, conocimiento y forma de fijación y objetivación del conocimiento mismo» (p.27). Esto se ve más claro todavía si consideramos que «el lenguaje no depende en absoluto de la existencia de las "cosas"». «La existencia de un significado no es en modo alguno prueba de la existencia de la "cosa" que pueda corresponderle» (p.27). «Centauro» es un significado, igual que «caballo». Es más, el lenguaje «es condición necesaria para la comprobación de la existencia de las cosas» (p.27). El significado es sólo la posibilidad de existencia de un ente (p.28).

Este carácter creativo del lenguaje, capaz de crear un mundo, de crear significados y no sólo de designar, aparece efectivamente como el carácter específicamente humano del lenguaje.

— Lenguaje proposicional y expresivo [14]

Es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan entre los rasgos característicos de la vida humana. ¿Se trata de una dote especial del hombre con exclusión de los demás seres orgánicos? Ya hemos aludido a la existencia de una diversidad de lenguajes o funciones o aspectos del mismo: descriptivo, creativo, etc. Se trata ahora de precisar más la especificidad del lenguaje hablado humano.

A partir de los experimentos de Pavlov, se ha mostrado que los animales responden a señales sustitutivas del alimento de la misma manera que responden al alimento mismo y ello puede ser interpretado desde diferentes sentidos, pero en todo caso dan a entender que de alguna manera saben responder a signos o símbolos como si fuera la realidad misma. Para ello, Cassirer afirma que «es necesario encontrar un punto de partida lógicamente correcto que nos pueda conducir a una interpretación correcta de los hechos. El punto de partida lo representa la *determinación conceptual del lenguaje».*

En el lenguaje se pueden distinguir diversas capas geológicas. La primera y fundamental es, sin duda, el lenguaje *emotivo.* Al tratar aquí del lenguaje emotivo, como contrapuesto al proposicional, no nos referimos al contenido del lenguaje, a que su contenido sean sentimientos, sino a su forma, que no pasa de ser una mera exclamación o una interjección, no alcanza a formularse proposicionalmente. En este sentido se puede afirmar que el lenguaje emotivo forma el pri-

[14] E. CASSIRER, *Antropología filosófica,* o.c., cap. 3.

mer estrato, porque, en efecto, sólo hace uso de la primera articulación. Otra capa diferente la encontramos cuando la palabra ya no es una mera interjección, no es una expresión involuntaria del sentimiento, sino parte de una oración que posee una estructura sintáctica y lógica definida. Éste es el lenguaje que llamamos *proposicional*. En el mundo animal encontraremos en abundancia analogías y paralelos con el lenguaje emotivo. Sin embargo, no encontramos signos que posean una referencia objetiva o de sentido. De modo que Koehler afirma que los animales «poseen tantos elementos fonéticos comunes también al lenguaje humano que su falta de lenguaje articulado no puede ser atribuida a limitaciones secundarias (glosolabiales)» [15]. Si ellos no hablan no es sólo por una carencia fisiológica. Así llegamos, pues, al punto crucial: «La diferencia entre el lenguaje proposicional y el lenguaje emotivo representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal» [16]. Ésta es otra manera de expresar la diferencia específica del lenguaje humano.

Hay una constante en afirmar que lo sustantivo o propio del lenguaje humano es la función significativa (Coseriu) o carácter proposicional (Cassirer). Esto no tiene que entenderse como si el lenguaje se agotara en su capacidad designativa [17] o denominativa o descriptiva (y menos todavía en ser una pura nomenclatura de las cosas), sino que apunta a la dimensión poética o creativa del lenguaje, la cual se ejerce en la composición de proposiciones.

En resumen, tenemos que el carácter específico del lenguaje humano puede ser comprendido como lenguaje *proposicional,* en la medida en que en las proposiciones se articula el lenguaje en su sentido propio, y como lenguaje *expresivo* o creativo, en la medida en que el uso que el hombre hace del lenguaje no es sólo para describir lo que hay, sino para dotar de significación, simbolismo y valoración a las cosas, al mundo y a sí mismo.

c) *El lenguaje como apertura del mundo*

Hasta ahora hemos definido el carácter humano del lenguaje desde la estructura o caracterización del lenguaje mismo. Ahora intentemos hacerlo desde la función que ejerce, desde su función fundamental o

[15] Apud ibíd., 54.
[16] Ibíd., 54.
[17] La concepción *designativa* del lenguaje lo circunscribe a su función de describir lo que hay. La concepción *expresiva* del lenguaje lo entiende en el sentido de que éste es esencialmente expresión del sujeto, que crea significaciones, valoraciones, formas artísticas, etc.

esencial que, siguiendo a Heidegger y a la tradición que él continúa (Humboldt), podemos designar como apertura del mundo.

Al tratar del lenguaje como distintivo específico del hombre, siempre topamos con la cuestión de fondo de qué entendemos por lenguaje, en qué consiste el lenguaje. No es un simple instrumento del que nos servimos para nombrar o designar las cosas, las experiencias, los sentimientos, etc. Podemos disponer de él «con el objetivo de comunicar las experiencias, decisiones y estados de ánimo. El lenguaje sirve para entenderse», para ello es «un instrumento adecuado» [18]. Esta caracterización se podría aplicar al lenguaje animal, ya que también ellos se transmiten mensajes. En todo caso, «el ser del lenguaje no se agota en ser un medio de entendimiento. Con esta determinación no se toca su auténtico ser, sino que meramente se menciona una consecuencia de su ser» (p.58).

Ya hemos recordado que el sistema simbólico afecta a la totalidad de la vida humana, de tal manera que hace que el hombre viva en una dimensión nueva de la realidad. En efecto, el lenguaje rompe el sistema dual no sólo de estímulo-respuesta, sino también de hombre-mundo, yo-mundo, sujeto-objeto, porque el lenguaje no es un instrumento o medio que el hombre (yo, sujeto) interponga entre él y el mundo (objeto), sino que el lenguaje mismo configura el mundo, nos abre el mundo, determina nuestra percepción, experiencia, visión del mundo, nuestra reacción a los estímulos: nos permite leer el mundo, nos lo hace accesible, perceptible y comprensible. Nuestra relación con el mundo está mediada simbólicamente, de tal manera que el lenguaje es constitutivo de nuestra relación con el mundo. Para usar un símil, puede decirse que el lenguaje no es simplemente la puerta por la que nos comunicamos con el mundo, sino el filtro por el cual nos llega el mundo o el cristal con que lo miramos.

Y a pesar de esta mediación, y a fin de prevenir contra una consideración puramente subjetiva del lenguaje, hay que afirmar que el lenguaje al mismo tiempo hace posible que captemos la realidad como si fuéramos parte de ella y no sólo como estímulo, de modo que gracias al lenguaje el hombre es un «animal de realidades» (Zubiri). En este sentido «realidad» es la formalidad prelingüística propia de lo aprehendido intelectivamente, es decir, es la actualización de la cosa que es en sí misma, por la autonomía y la fuerza de imposición que la caracteriza y no sólo como correlato intencional de mi conciencia. Desde esta perspectiva, el lenguaje siempre será un despliegue ulterior que dota de sentido dicha formalidad de realidad aprehendida intelectivamente y a la cual siempre remite.

[18] M. HEIDEGGER, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* o.c., 58. Las indicaciones de p. en este apartado se refieren a esta obra.

El lenguaje, además de nombrar o designar, dota de significaciones y valoraciones a las cosas, al mundo. Por ello el lenguaje constituye el mundo y nos constituye a nosotros. También nosotros estamos configurados lingüísticamente. Como afirma Humboldt: «El lenguaje es el órgano que forma la idea» [19]. Como se ve, el significado de la definición aristotélica del hombre como animal lingüístico hay que entenderlo apuntando a que el hombre está constituido por el lenguaje. En conclusión, el hombre es un ser lingüístico, no sólo porque usa el lenguaje, sino porque él mismo es constituido lingüísticamente, el lenguaje es su ser, es su modo de ser, pues el lenguaje es lo que otorga la posibilidad de estar abierto al ser (p.58s).

Esta importancia del lenguaje delata también su peligrosidad. Comentando la expresión de Hölderlin de que el lenguaje es «el más peligroso de los bienes», escribe Heidegger que el lenguaje nos inserta en el mundo «esto es: la órbita siempre transformada de decisión y trabajo, de acción y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y estrépito, de caída y extravío» (p.58). El lenguaje comunica, pero también enmascara, desfigura, oculta la comunicación y la propia realidad. A pesar de ser un bien peligroso, el lenguaje no deja de ser un bien: «El lenguaje es un bien en un sentido más original. Pone a bien, esto es, ofrece la garantía de que el hombre puede ser en cuanto histórico» (p.59) con todo lo que implica de autorrealización, de disposición de posibilidades, de transmisión de saberes, de constitución de tradición *(tradere,* transmisión), de historia. La unidad de la historia es lenguaje, pues éste es el que hace posible el diálogo con los antepasados y que éstos nos transmitan su saber. Como veremos, el hombre es esencialmente un ser histórico, por ello continúa afirmando Heidegger: «El lenguaje no es una herramienta de la que se pueda disponer, sino el fenómeno que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre» (p.59).

El lenguaje nos constituye y esto puede entenderse tanto en sentido personal, como social e histórico. «Nosotros, los hombres, somos una conversación. El ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo tiene lugar propiamente en la conversación» (p.59). Conversación significa, obviamente, «hablarse uno a otro sobre algo», transmitirnos experiencias, conocimientos y sentimientos, tomar decisiones y emprender acciones. Todo ello implica que la conversación supone también escucha.

Otra cuestión, en cierta manera aquí secundaria, es si el lenguaje mediatiza nuestra relación con el mundo, los otros, la historia, de tal manera que cada lengua implica a su manera una visión del mundo,

[19] W. Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano,* o.c., 74.

cada lengua contiene una metafísica implícita. Esta tesis ha sido afirmada por Humboldt y posteriormente por el antropólogo Whorf.

4. El lenguaje y el sujeto

La exposición de las funciones del lenguaje ha sido frecuentemente el modo de tratar qué es el lenguaje, su rendimiento, su influencia en la existencia humana, individual y social. Ahora queremos traer a la memoria la larga historia del tratamiento de esta cuestión de las funciones del lenguaje, para constatar cómo se ha ido poniendo de manifiesto el papel decisivo del uso del lenguaje y por tanto del sujeto en el lenguaje.

a) *Karl Bühler: expresión, apelación y representación*

Una primera exposición de las funciones del lenguaje, que ha tenido amplio eco, es la que Karl Bühler (1879-1963) formuló en *Teoría del lenguaje* (1934), según la cual tres son las funciones que desempeña el lenguaje, de acuerdo con las tres relaciones que establece, con el emisor, con el receptor y con los objetos. Las tres funciones son: expresión, apelación y representación. Por su función de *expresión* el sujeto emisor exterioriza su interior; por su función de *apelación* el sujeto emisor establece relación con el receptor, exigiendo su escucha e interpelándolo personalmente; por la función de *representación* el lenguaje hace presente la realidad de la cual se habla, objetos y relaciones. En este sentido, el lenguaje «es símbolo en virtud de su ordenación a objetos y relaciones [en cuanto representa]; síntoma (indicio), en virtud de su dependencia del emisor, cuya interioridad expresa, y señal en virtud de su apelación al oyente, cuya conducta externa o interna dirige como otros signos de tráfico» [20].

No hay duda de que esta teoría ofrece una visión diferenciada de las funciones del lenguaje. A pesar del énfasis que pone en la dimensión semántica del lenguaje, se puede observar en ella una cierta superación de la concepción puramente instrumentalista del lenguaje, dejando de ser considerado exclusivamente como el código o el sistema de signos para representar la realidad, pues en ella se distingue claramente la función expresiva del sujeto (en el lenguaje el sujeto se expresa a sí mismo y se comunica a sí mismo) y la función de apelación, interpelación o relación que establece con el interlocutor.

[20] K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje,* o.c., 48.

b) *Charles Morris: sintáctica, semántica y pragmática*

La lingüística americana, siguiendo el planteamiento de Ogden y Richards, añade la función social de unir a los individuos, formando una comunidad lingüística (y cultural). Dentro de este mismo contexto americano y de la tradición pragmática, Charles Morris (1938) formula la triple función del lenguaje, que se ha convertido en clásica, como sintáctica, semántica y pragmática. Estas tres funciones o dimensiones del lenguaje, como las denomina él, las deduce de la respectiva relación que establecen los signos. Así, la relación «de los signos con los objetos» recibe el nombre de «dimensión semántica»; «la relación de los signos con los intérpretes», tanto el emisor como el receptor, se denomina «dimensión pragmática», y la relación de los signos entre sí se denomina «dimensión sintáctica» [21].

Lo más destacado de esta aportación es la de haber puesto de relieve la dimensión pragmática, que se ha convertido en la decisiva del lenguaje humano, de tal manera que a ella, de alguna manera, quedan supeditadas las demás. Esta preponderancia de la pragmática llevará a la definición wittgensteiniana del lenguaje según la cual el significado de una palabra es su uso, con lo cual se viene a afirmar que la semántica depende de la pragmática. La importancia concedida a la pragmática corresponde al lugar decisivo en que es visto el sujeto, el usuario del lenguaje, la comunidad lingüística.

c) *John L. Austin: primacía de la pragmática*

Si estas teorías que hemos reseñado de alguna manera incluyen la función pragmática, la tradición analítica ha tardado en descubrirla; más bien parecía que todo su esfuerzo estribaba en descontextualizar el lenguaje, intentando incluso construir un lenguaje artificial, perfectamente diáfano y lógico, unívoco; el lenguaje venía a ser reducido a proposiciones lógicas, es decir, a su dimensión sintáctica y semántica. Este planteamiento debía reducirse al análisis de las proposiciones asertivas. Este enorme empobrecimiento del lenguaje se dio en las teorías lógico-sintácticas y verificacionistas del Círculo de Viena y del positivismo lógico. Dichas estrecheces mentales se fueron superando a partir de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein con su teoría del significado como uso, de las propuestas sobre el carácter performativo del lenguaje por parte de Austin y de la teoría de los actos del habla de J. Searle. Con ello se consiguió un doble logro: contemplar el lenguaje en toda su amplitud de formas y riqueza, y, por otra parte, poner en primer plano la dimensión pragmática.

[21] C. MORRIS, *Fundamentos de la teoría de los signos* (Barcelona 1985) 31s.

De esta forma la filosofía del lenguaje pasa de ser el análisis de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas, ya no se limita a la función expositiva del lenguaje, sino que se abre a un análisis imparcial de la diversidad de acciones que el lenguaje lleva a cabo y de las relaciones que establece.

La dimensión pragmática apareció desde el planteamiento de la filosofía del lenguaje ordinario especialmente de la mano de John L. Austin (1911-60) en un ciclo de conferencias dado en 1955, publicadas póstumamente en 1962. Su tesis principal es que el lenguaje no sólo expone, sino que también realiza cosas, de tal manera que la exposición es sólo una función del lenguaje, una clase de actos lingüísticos. Así, distingue tres clases de actos lingüísticos: locutorio, ilocutorio y perlocutorio. Llama *locutorio* al contenido de las oraciones enunciativas («p») o de las oraciones enunciativas nominalizadas («que p»). Con los actos locutorios el hablante expresa estados de cosas; dice algo. Con los *actos ilocutorios* el agente realiza una acción diciendo algo. El rol ilocutorio fija el modo en que se emplea una oración («M p»): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. En condiciones estándar, el modo se expresa mediante un verbo realizativo empleado en primera persona del presente de indicativo; el sentido de la acción se pone particularmente de manifiesto en que el componente ilocutorio del acto de habla permite la adición del «por la presente»: «"por la presente" te prometo (te ordeno, te confieso) que p». Por último, con los *actos perlocutorios* el hablante busca causar un efecto sobre el oyente. Mediante la ejecución de un acto de habla causa algo en el mundo. Los tres actos que distingue Austin pueden, por tanto, caracterizarse de la siguiente forma: decir algo; hacer diciendo algo; causar algo mediante lo que se hace diciendo algo [22].

d) *Tener palabra y dar palabra*

Hemos seguido el camino por el que ha ido evolucionando la filosofía del lenguaje contemporánea, que desde un fuerte, casi exclusivo, énfasis sobre las funciones sintáctica y semántica del lenguaje, ha ido evolucionando dando más importancia a la pragmática y con ella al sujeto. Recogiendo una concepción antigua y clásica del lenguaje, fijémonos en estas dos funciones: tener y dar palabra.

Popper ha subrayado la función argumentativa del lenguaje: su capacidad de presentar argumentos, pruebas, conclusiones, deducciones, etc. Esta función, sobre todo si no se toma en su sentido más estricto, tiene una amplia aplicación y es de las más antiguas. Es el

[22] J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa,* o.c. I, 370s.

λόγον διδόναι, dar razón, que de alguna manera corresponde al tener *logos*. Tener *logos* implica poder dar razón de lo que uno piensa, hace, siente, desea.

De *logon didonai* podemos considerar diversos significados. En primer lugar está su significado más antiguo, el mismo que le da Platón: «dar palabra» significa dar razón, explicación de lo que uno dice, piensa, siente, desea, hace. Dar razón implica tener razones, motivos, fundamentos para la supuesta afirmación, opinión o acción. Resalta el carácter racional del hombre y de su comportamiento.

Logon didonai literalmente podría traducirse por «dar palabra», lo cual tiene un fuerte acento ilocutorio, en el sentido de comprometerse: «doy mi palabra de que...». Señala el momento en que palabra y responsabilidad (y compromiso) se identifican.

Pero también le podemos asignar un fuerte acento expresivo y cognitivo: «dar palabra» se dice también en el sentido de dar expresión a la experiencia, al sentimiento, al deseo, es tomar conciencia, y más todavía, aclararse a sí mismo por el mero hecho de dar palabra a lo que uno siente y piensa, y en este sentido tiene también un sentido iluminador y orientador de la propia vida.

Hay además un fuerte vínculo entre palabra y experiencia. Dar palabra puede llegar incluso a ser el modo de tener experiencia. A veces, sólo dando palabra a la experiencia se puede decir que se ha tenido la experiencia y se ha tomado conciencia.

Otro vínculo de la palabra con la experiencia es que la palabra es la posibilidad de transmitir experiencia y, como dice W. Benjamin, sólo quien puede transmitir experiencia es el que tiene experiencia. Y en sentido más fuerte, por la palabra se crea transmisión, tradición, historia; la historia viene dada de alguna manera a través de la palabra, la transmisión de conocimientos, de experiencias. Por ello los demás no deben empezar de cero y repetir el aprendizaje que otros tuvieron que hacer. Por la palabra se cumple la solidaridad entre las generaciones.

Si antes hablamos de la función de «apertura del mundo» que tiene el lenguaje, de modo que de alguna manera constituye nuestro mundo, nuestra percepción del mundo, ya entonces se señaló que de alguna manera el lenguaje nos constituía a nosotros mismos, porque determinaba nuestra capacidad de captación y comprensión del mundo. Pues, siguiendo por esta línea, hay que añadir que el lenguaje determina nuestra identidad. Esto puede decirse en sentido cultural, ya que el lenguaje determina la cultura. Pero también, de modo más preciso, en el sentido de la identidad personal que es una identidad narrativa. El hombre es aquel ser lingüístico que plasma su identidad en el transcurso de la historia mediante diversas formas expresivas.

5. El lenguaje como base de la ética

Dado que nos interesa mostrar la incidencia del lenguaje en el mundo del hombre, o si se prefiere su significado antropológico, no podemos dejar de lado esta función fundadora que ejerce. Como es sabido, partiendo de las funciones del lenguaje, la ética discursiva o dialógica (Apel y Habermas, sobre todo) ha intentado hacer una fundamentación de la ética a partir del lenguaje. Pero aquí, en vez de exponer estas teorías recientes, vamos a recurrir a Aristóteles para mostrar la importancia ética del lenguaje.

Aristóteles es seguramente el primero en conectar la ética con el lenguaje, y no sólo por su función comunicativa. En efecto, en el célebre capítulo 2 del libro I de la Política [23], Aristóteles define al hombre como animal cívico, ζῷον πολιτικόν: «El hombre es, por naturaleza, un animal cívico». Y después de dicha afirmación explica por qué el hombre es cívico, social, a diferencia del animal que es gregario. Aristóteles lo explica en estos términos: «La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. [...] Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra» *(Política* I 2, p.49). Con ello, Aristóteles ha introducido la segunda definición del hombre que más historia ha tenido: el hombre como animal que tiene lenguaje, palabra, razón: ζῷον λόγον ἔχον, de la cual derivará la de «animal racional». El hecho de poseer la palabra es lo que distingue al hombre de cualquier otro animal y, además, es lo que lo hace sociable.

Pero, hay que seguir preguntándose ¿por qué la palabra hace al hombre un animal cívico, un ser sociable? Y sobre todo actualmente conviene afinar en la pregunta y en la respuesta, puesto que quizás fácilmente pensaríamos que la palabra hace sociable al hombre por el simple hecho de que ella crea comunicación, intercambio de opiniones e informaciones, de saberes y conocimientos, crea la opinión pública que contribuye a la cohesión y a formar voluntad pública. Pero no es ésta la razón que da Aristóteles. Por eso, sigamos el texto de Aristóteles para ver las razones que él da. El texto anterior continúa así: «La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales [...] En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad» *(Política* I 2, p.49s).

[23] ARISTÓTELES, *La política,* o.c.,

Por tanto, el hombre es sociable porque gracias a la palabra —recordando la distinción de Cassirer entre lenguaje emotivo y proposicional, podría decir que gracias a que el hombre es capaz no sólo del lenguaje emotivo, sino del proposicional— es capaz de hacer las distinciones morales entre bien y mal, justo e injusto, y no sólo entre placer y desagrado. El lenguaje nos permite ser sociales, porque gracias a él somos capaces de hacer estas distinciones morales básicas.

Ésta es, pues, para Aristóteles, la primera aportación del lenguaje, la más básica y fundamental: la distinción moral básica entre bien y mal. Después viene la segunda aportación, que es la propiamente cívica, social o política, es decir, el lenguaje nos permite participar comunitariamente de estas apreciaciones morales, crea comunidad porque hace posible compartir las mismas apreciaciones morales. A partir de ahí aparece la función propiamente socializadora o comunicativa del lenguaje: «La participación comunitaria en éstas [apreciaciones morales] funda la casa familiar y la ciudad» *(Política* I 2, p.50).

Así que, según Aristóteles, pór medio del lenguaje establecemos las apreciaciones morales de bien y mal, lo justo y lo injusto, y en segundo lugar, gracias a su carácter universal, sus estructuras universales, su carácter racional, público y comunicativo, compartimos y expresamos las determinaciones de lo justo e injusto. Por esta doble función, el lenguaje funda la ética y funda éticamente la polis.

6. **Conclusión: el lenguaje y el hombre**

En conclusión, ¿qué nos dice el lenguaje sobre el hombre? El lenguaje no es sólo una característica o una capacidad específica del hombre, sino propiamente lo que lo constituye como humano. El hombre es constituido, creado por el lenguaje.

Ciertamente esta proposición puede invertirse y se puede afirmar que el hombre es el que crea el lenguaje; es el animal simbólico o simbolizante, que crea símbolos y crea el lenguaje con su infinitud de formas y contenido. Ahora bien, esta creación del lenguaje implica ya la posesión del lenguaje como «sistema de producción lingüística» (Coseriu).

El lenguaje es lo que nos abre el mundo, nos lo presenta tanto en su aspecto real y físico como en su sentido. El lenguaje constituye el mundo que percibimos, vivimos, tratamos e intentamos dominar. Y abriéndonos el mundo, constituyendo el mundo, nos constituye también a nosotros, nuestra experiencia, nuestra relación, nuestra identidad, nuestra cultura, creencias, significados, valores, etc.

La breve consideración del lenguaje ha puesto de relieve que el lenguaje es primeramente actividad creadora, *energeia,* y que por tanto la dimensión más decisiva es la pragmática, de manera que el significado del lenguaje es su uso, como recordará Wittgenstein. La dimensión pragmática, priorizando el uso del lenguaje, pone también de relieve al usuario, al hombre, de manera que el lenguaje vincula su significado al usuario y su situación. No es lo mismo que el maestro albañil diga «¡martillo!», que un maestro de escuela lo diga haciendo un dictado a sus alumnos. Y, en segundo lugar, la dimensión pragmática del lenguaje pone de relieve la función comunicativa, su dimensión intersubjetiva, social del lenguaje y, en último término, moral y ética del lenguaje.

Posser la palabra, el lenguaje proposicional, significa que el hombre tiene estructuras universales, de pensamiento, de captación, de comunicación, de acción, de cooperación. Este aspecto es el que se ha subrayado traduciendo el ζῷον λόγον ἔχον por animal racional.

En todo caso, al hombre como animal simbólico o simbolizante, creador de símbolos y de lenguajes, se le abre un horizonte nuevo, una dimensión trascendente: no se mueve sólo dentro del mundo de lo sensible, sino también dentro del mundo del sentido; el mismo mundo físico y material es visto con una significación y un sentido. El símbolo y el lenguaje abren para el hombre un mundo inmenso, un mundo infinito, más amplio que el físico. De esta manera el hombre se hace humano.

CAPÍTULO VI

LA SOCIABILIDAD

BIBLIOGRAFÍA

AMENGUAL, G., «Individualismo y comunitarismo en la Filosofía del Derecho de Hegel», en M. ÁLVAREZ GÓMEZ - M. C. PAREDES MARTÍN (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel* (Salamanca 2000) 49-58; BERGER, P. - LUCKMANN, Th., *La construcción social de la realidad,* o.c.; HAEFFNER, G., *Antropología filosófica,* o.c., 69-91; LUKES, S., *El individualismo,* o.c.

Textos: ARISTÓTELES, *La política,* o.c., lib. I, cap. 2; HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu,* o.c., cap. 4; HOBBES, Th., *Leviatán* (Madrid 1980) cap. 17; MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad,* o.c.; SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía,* o.c.; TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación,* o.c.

La consideración del hombre en su característica fundamental como ser-en-el-mundo ya nos ha indicado que el hombre en el mundo no se las tiene que ver sólo con utensilios, puesto que incluso estos mismos ya hacen referencia a un por-mor que últimamente es el hombre mismo. De manera que si el hombre es un ser-en-el-mundo también por esta razón es un ser con los demás. En la misma realización de su ser-en-el-mundo surge ya la relación con los otros. Con esto queda ya indicado el carácter básico de la relación con los demás.

Este carácter tan básico del hombre como ser con los demás, es decir, su sociabilidad, ha sido puesto de manifiesto por la filosofía desde sus orígenes, de manera que pronto se convirtió en una de las definiciones o caracterizaciones del ser del hombre: el hombre como animal cívico o político, social o comunitario. Así lo vemos ya en Aristóteles *(Pol.* I 2). Como preparación al desarrollo de la cuestión, empecemos por recordar algunos datos que nos presentan las ciencias, datos que, sin constituir las notas del concepto, sirven para situar la cuestión en lo más radical o elemental del hombre y nos ofrecen una primera aproximación a la cuestión.

1. Primera aproximación a la cuestión

El mismo nacimiento nos remite a otros. Nacemos de otros, o incluso no nacemos, sino que «somos nacidos», tal como se expresa en latín y en las lenguas anglosajonas (inglés y alemán). Todo un síntoma de nuestra radical remisión a otros. En el caso de los humanos dicha dependencia no se refiere sólo al hecho de ser engendrado, sino que, a causa de su nacimiento prematuro, el individuo humano por sí mismo no podría sobrevivir, requiere de otros para su supervivencia. La «primavera extrauterina» requiere de la «entraña maternal» que se hace presente con el cuidado y el afecto, a fin de que el niño obtenga el «amparo entrañable» que requiere su estado casi-uterino, es decir, indefenso y absolutamente dependiente.

Ni siquiera estos primeros cuidados nos capacitan para la supervivencia. Por su carácter deficitario en instintos y órganos (sensoriales, motores, etc.) el hombre requiere un largo aprendizaje, lo cual es algo que se recibe. Lo que se recibe y aprende es de tal importancia que puede afirmarse que aprendemos todo lo que nos hace individuos humanos. La formación del individuo se hace a través de la relación interpersonal y social. El aprendizaje y la relación nos hacen individuos humanos.

El proceso de aprendizaje y de formación no consiste sólo en aprender habilidades para la supervivencia, sino que también concierne a nuestra propia constitución como sujetos o individuos. En efecto, el proceso de individuación es a la vez un proceso de socialización y a la inversa. Es decir, el proceso por el cual nos individualizamos es a la vez el proceso por el que nos integramos en una comunidad o sociedad humana, asimilamos su cultura, sus valores, sus pautas de comportamiento.

El aprendizaje y la transmisión de saberes y habilidades se hace mediante el lenguaje, la creación social por antonomasia. El lenguaje inscribe al individuo humano en su contexto social incluso internamente: compartiendo significaciones y valoraciones, un saber social que incluye valoraciones, una visión del mundo, la cultura. Por el lenguaje se determina no sólo lo agradable o desagradable (como ocurre con la voz, y es el caso de los animales), sino lo justo y lo injusto (Aristóteles), es decir, todo un sistema valorativo y normativo. El lenguaje, que es la metainstitución (Apel) que hace posible y sobre la que se asientan todas las demás instituciones, pone, pues, de relieve el carácter social del hombre, que es un ser lingüístico.

La sociobiología ha desatado una discusión sobre el sentido comunitario del hombre, afirmando la primacía del gen egoísta. La sociobiología es «una teoría de los fenómenos sociales sobre la base de la biología; o dicho más exactamente: la interpretación genético-po-

blacional de un comportamiento animal» [1]. Respecto a la sociabilidad humana, afirma que la meta objetiva a la que tiende todo comportamiento animal y, por tanto, también el humano, es en definitiva la conservación, transmisión y extensión de los propios genes. Por consiguiente, el comportamiento animal, tanto el egoísta como el altruista, persigue su objetivo que es invariablemente egoísta, sólo que con una u otra estrategia. Parece como si esto negara de raíz todo sentido comunitario. Pero, con la misma razón, puede decirse que, sea de un modo u otro, todo comportamiento animal tiene una dimensión social, por su propio interés (la transmisión de los propios genes) necesita de otros, apela a otros para realizar su propio fin. Por tanto viene a ser una afirmación del carácter genético de la sociabilidad, tanto del gen egoísta como del altruista. Por otra parte, respecto a la conducta humana, como concede el mismo Wilson, la misma sociobiología afirma que no todas las conductas se dejan entender sin más por la conexión con la herencia y de cara a la propagación de los genes; están demasiado alejadas de la naturaleza y son numerosísimas las formas comportamentales impuestas por la cultura.

2. El concepto

Empecemos con una aclaración sobre el *término*. El título es «sociabilidad», porque ésta es la denominación más corriente y más antigua, dado que antiguamente no se distinguía entre sociedad y comunidad, ni entre sociedad civil y Estado. Este término alude a sociedad, que hoy es entendida fundamentalmente como una asociación libre de individuos que se unen para conseguir algún fin, adquiriendo de esta manera un cierto carácter secundario y aleatorio. Por eso frecuentemente hablaremos de comunidad y de comunitariedad para indicar este sentido más fundamental y constitutivo de la existencia humana. Con el término de comunidad queremos designar el hecho más básico, anterior a la diferenciación entre comunidad y sociedad o entre sociedad civil y Estado. Por tanto, la cuestión queda situada en un nivel anterior a la disputa entre comunitaristas y universalistas.

El *hecho* es claro: el hombre vive siempre y necesariamente de manera comunitaria o social: la familia, la tribu, el grupo, la fábrica, el taller, el equipo, la aldea, el barrio, la ciudad, la sociedad, la nación, el Estado. La misma concepción de vida de los anacoretas o er-

[1] G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 72. Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta* (Barcelona 1979).

mitaños, que optan por la vida solitaria, se entiende en relación con la ciudad, hace referencia a ella, es una reacción a la vida ciudadana.

La *significación* esencial de la comunidad para la existencia humana quedará patente si consideramos algo muy peculiar del hombre: crea comunidad no sólo para satisfacer sus necesidades, sino también para realizar su libertad, su autonomía; no sólo para agruparse, sino para ser él mismo, para ser libre y para realizar su libertad, para afirmar su propia individualidad. Una vez más se nos muestra que el proceso de individualización es a la vez un proceso de socialización y al revés.

Caracterizando al hombre como ser social se quiere indicar que es esencialmente con otros, formando comunidad-sociedad, que es y se hace en relación con otros y por medio de dicha relación, de tal modo que la relación es constitutiva de su propio ser y de su existencia. Ello lo encontramos atestiguado por tres pensadores tan distantes, en el tiempo y en el planteamiento filosófico, como pueden ser Aristóteles, cuando afirma que el hombre es por naturaleza un animal cívico *(Pol* I 2); Marx, cuando afirma que «La esencia humana [...] es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales» [2], y Heidegger, cuando afirma que la existencia es esencialmente co-existencia (ST § 26).

Que el hombre sea esencialmente con otros quiere decir que éstos, de alguna manera, determinan y configuran su propio ser, y esto se da en los diferentes niveles en que se desarrolla la vida: biológico, psíquico, teórico, práctico, creencias y convicciones, actitudes y sentimientos, expresiones, producción de bienes, aceptación de un sistema de normas, conducta, valoraciones, etc. El ser de cada uno no termina en los límites de su piel, sino que se prolonga en su ser-con-los-demás, en sus relaciones múltiples con los demás.

Mencionado el hecho fundamental de la comunitariedad o sociabilidad humana, conviene ver diversos aspectos, que destacan cuando se la compara con el carácter *gregario* propio de los animales. En efecto, éste se distingue, en primer lugar, por su falta de individuación, el individuo es el rebaño. En segundo lugar, porque no se da un conocimiento compartido de sentido (significaciones y valoraciones), sobre cuya base se da una verdadera cooperación para conseguir fines comunes y con medios adecuados y revisables; con todo lo que ello puede implicar de búsqueda y conflicto. Y, en tercer lugar, porque en él no se da decisión, no hay procesos de formación de opinión y de voluntad. Con ello se indican tres características de la so-

[2] K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach: La ideología alemana* (Barcelona 1970) tesis 6, p.667.

ciedad humana: la individuación, contar con un universo simbólico compartido y formar procesos de formación de opinión y voluntad.

Otra distinción entre el comportamiento gregario y el comportamiento social, propio de los humanos, es la *complejidad,* de manera que la sociedad humana incluye una diferenciación de formas, niveles y vínculos, muchos de los cuales pueden darse simultáneamente. La complejidad de la sociabilidad humana se pone de manifiesto, en primer lugar, en la diversidad de comunidades o sociedades a las que pertenece el individuo o en que se diferencia la sociedad humana. En segundo lugar, la complejidad se hace patente en el hecho de que a la vez implica lo que parece ser su contrario: un proceso de individualización, puesto que la misma sociedad provoca o produce un proceso de socialización. En la medida en que ascendemos en la escala biológica nos encontramos con un incremento de la individualidad. Esto ya nos da una idea de la complejidad de la sociabilidad humana, de modo que la sociedad misma implica lo que parece ser su contrario: la individualización.

La *base ontológica* de toda comunidad en su sentido elemental está constituida por algo en común, por una «comunalidad», por la participación en un bien que se trata de conservar o acrecentar, o por una necesidad, un destino común. De tal manera es decisivo este elemento que la naturaleza o cualidad de la sociedad o comunidad depende en proporción directa de lo que se comparte: afecto, trabajo, norma, intereses. La comunidad es según sea el vínculo (la mediación) que la une, sea un fin particular y aleatorio o universal y esencial.

a) *Sociedad*

Como hemos indicado ya, hablamos de comunidad para referirnos al hecho básico, anterior a la diferenciación entre comunidad y sociedad. La razón de ello está en que actualmente *sociedad (civil)* se usa especialmente como contraposición a Estado para designar el ámbito en que se despliegan la opinión pública, el trabajo y la producción (economía y mercado), además del conjunto de asociaciones que, sirviendo a la pluralidad de intereses, puedan surgir.

Recordemos que en el lenguaje ordinario se suele hacer referencia a la sociedad civil con dos significados bien definidos: *a)* o bien como la estructura económica, regida por el mercado, por la racionalidad instrumental y, por tanto, como un ámbito carente de moral [3], o bien como el ámbito del valor de la autorrealización, y *b)* como el

[3] Éste puede considerarse el significado clásico marxista del término sociedad civil.

ámbito de la opinión pública que conduce y forma no sólo opinión, sino también voluntad, es decir, conciencia moral; se trata de un ámbito regido por la participación y el diálogo (que se quisiera regido por la razón o el mejor argumento, aunque no deja de estar fuertemente determinado por los poderes, especialmente el económico y mediático); es el ámbito en que se proponen exigencias e ideales morales; es el ámbito de actuación de los movimientos sociales (pacifismo, defensa del Tercer Mundo, ecologismo, derechos humanos, feminismo, etc.), de las innumerables organizaciones benéfico-caritativas, asistenciales, las ONGs, etc. En este sentido no hay duda de que es el ámbito de la moral, de la reivindicación de la moral incluso por encima o en contra de lo establecido, reivindicación que puede tener un carácter más inmediatamente práctico o también la pretensión de que dicha exigencia moral llegue al fin a ser establecida de modo institucional. Cada uno de estos aspectos de la sociedad civil tiene su valor característico: la autorrealización o la realización del propio plan de vida, y la solidaridad, unos valores que se dan en tensión e incluso en conflicto.

También el *Estado* tiene su significación antropológica, pues, debe ser considerado como la estructuración jurídico-política de la sociedad, de manera que la representa y toma decisiones en nombre de ella y crea los cauces de acción social, establece las reglas del juego de sus ciudadanos y, en este sentido, se debe al fin de que los ciudadanos puedan realizar plenamente su libertad.

b) *Comunidad y sociedad*

Otra concepción clásica de la sociedad es la que procede de Ferdinand Tönnies (1855-1936) [4], que la contrapone a comunidad. Con los términos de comunidad y sociedad Tönnies quiso designar dos tipos básicos de organización social, dos tipos ideales de organización, pues no quiere decir que se den en estado puro. *Comunidad* es la organización social natural, descrita por Aristóteles basándose en la sociabilidad del hombre; su unidad no es el producto de una suma de elementos, sino un conjunto que, al surgir espontáneamente, posee todos los caracteres de una totalidad orgánica. La *sociedad* es la organización social artificial o contractual descrita por Hobbes, que tiene como base la necesidad, que para satisfacerla los hombres se ponen de acuerdo acerca de los modos de asociarse; es el resultado del predominio de a los elementos mecánicos, artificiales y racionales que sustituyen a las unidades originarias de la familia, la tribu

[4] F. TÖNNIES, *Comunidad y asociación,* o.c., 27-29.

y la aldea por los conjuntos construidos mediante una reflexión consciente sobre los fines, como la gran ciudad o el Estado. Cada una de estas entidades posee no sólo una estructura psicológica propia, un sentimiento de pertenencia, sino también una forma social y económica determinada por su modo de vida y sus relaciones. En resumen, la *comunidad* es un colectivo basado en un vínculo natural (o vínculo primario, dando lugar a la formación de un grupo primario, que se da de modo espontáneo y necesario); es una unión de vida y de destino (familia, nación) que surge de la naturaleza o resulta de la unidad de sentimientos y que, por lo tanto, vincula íntimamente a los individuos entre sí. La *sociedad* es un colectivo encaminado a un fin artificial (vínculo secundario que da lugar a la formación de un grupo secundario), una asociación o reunión estable de humanos para realizar un fin, basada de modo predominante en cálculos puramente racionales, dirigida a un fin determinado. Esta diferencia se hace patente en que al tratar de la *comunidad* se piensa más en la unidad de sentimientos y de amor, mientras que en el caso de la *sociedad* cobra relieve predominante la estructura jurídica y estatutaria, la «organización».

c) *Multiplicidad de formas*

La comunidad en la que se inscribe nuestra vida puede revestir una gran multiplicidad de formas, que van desde la familia, parentesco, amistades, aldea/barrio, compañeros de trabajo, empresa, sociedad de vecinos, parroquia o comunidad religiosa, clase hasta el Estado o el ámbito cultural que se comparte. Las formas de vida fundamentales, antropológicamente hablando, son estas dos. En primer lugar la *familia,* dedicada más bien a la formación del individuo, dentro de unas relaciones íntimas, privadas, personales, desde el nacimiento, cuidado y crianza, educación, acogida, formación personal y profesional, moral, etc. La familia es, pues, aquel grupo biológico-social, una comunidad de vida, con lazos económicos y jurídicos, cuyos rendimientos y reglas de comportamiento están dirigidos a asegurar la capacidad de acción y supervivencia de los hijos y de los padres responsables de ellos. Se trata de un grupo social de características especiales, pues en él nace la vida humana, con la transmisión de la vida biológica y de los conocimientos cotidianos, ya sean de carácter ético, espiritual o cultural; de manera que la familia es el lugar por excelencia de la formación de la personalidad socio-cultural de los hombres; con esto, la familia se muestra, además, como el lugar del encuentro interhumano y de los lazos sentimentales que de él resultan, así como el lugar de conexión intergeneracional. En segundo lugar, la *sociedad,* más bien dedicada al suministro de los me-

dios y los cauces en los que se desenvuelve la vida y la actividad de los individuos: trabajo, producción, relaciones sociales y al intercambio de bienes, conocimientos e informaciones, de saberes, cosmovisiones, etc.

3. Historia del concepto

A través de la historia se han ido dando diferentes modelos en el modo de entender y explicar la sociabilidad humana, de entre los cuales cabe distinguir tres: el político (el clásico, aristotélico, de corte comunitarista), el contractualismo (el moderno, de corte individualista) y la intersubjetividad. El mayor corte se da entre el primero y el segundo, puesto que el tercero es un intento de implantar la sociabilidad dentro del modelo individualista y, por tanto, representa una especie de mediación entre el clásico y el moderno. En cuarto lugar tomaremos en consideración las aportaciones que a la cuestión ha hecho la fenomenología (Scheler, Heidegger y Sartre), que tienen en común un planteamiento más antropológico o existencial que social, tratando de que el hombre es siempre y constitutivamente un ser en relación con los demás.

a) *El modelo de la* Política *(Aristóteles)*

La primera gran afirmación de la sociabilidad del hombre la encontramos en Aristóteles. En efecto, al inicio de su *Política* (I 2) formula la frase que ha atravesado los siglos, alcanzando el rango de una definición del hombre: ζῷον πολιτικόν, animal cívico, animal que vive en sociedad, en ciudad, en Estado *(polis:* ciudad-Estado), a diferencia de los animales que viven gregariamente.

Aristóteles afirma: «El hombre es, por naturaleza, un animal cívico». Empecemos por considerar qué significa «por naturaleza». Dos significaciones se nos ofrecen, que no se excluyen entre ellas: 1) «Naturaleza» podría aquí entenderse como contrapuesta a «convención» o «institución» (φύσει y νόμου). Entonces significaría que el hombre es cívico, social, no sólo porque a lo largo de la historia él se ha hecho tal, o las circunstancias o las conveniencias le han obligado a ser tal; sino que lo es por sí mismo, por su propia constitución. 2) Pero «naturaleza» aquí no se refiere solamente a esta distinción entre naturaleza y convención. Un poco antes, Aristóteles ha definido la *polis* como comunidad «perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total» y «es la finalidad» de las otras comunidades (familias y aldeas) y lo es por naturaleza. Y a raíz de esta

afirmación explica qué entiende por «naturaleza»: «Naturaleza es finalidad. Lo que cada ser es, después de cumplirse el desarrollo, eso decimos que es su naturaleza». Naturaleza no es vista sólo como el origen o el fundamento de una determinación, sino como su finalidad, aquello que debe ser cumplido, realizado. En este sentido, naturaleza es un término afín a esencia, a concepto, deber-ser. Aplicado al caso que nos ocupa, decir que el hombre es por naturaleza un animal cívico significa que sólo en la ciudad llega a ser lo que es por su concepto, llega a realizar su naturaleza, consigue su finalidad: su plenitud, la realización de su esencia.

Se trata de una comunidad *(koinonia),* es decir, una asociación libre de individuos que nace para la promoción recíproca de su bienestar: «tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien». Una comunidad puede responder a necesidades muy distintas: la asociación libre responde a necesidades económicas, mientras que la ciudad a necesidades morales. Lo que Aristóteles denomina *koinonia politiké* es, a diferencia de una comunidad puramente contractual, una comunidad sin la cual sus miembros no podrían existir, no se podrían realizar como tales; se trata, por tanto, de una comunidad a la que se entra no por mor de un fin particular, sino por mor del ser mismo.

La diferencia entre la ciudad (vivir bien, estructurada éticamente) y el rebaño (vivir), entre la forma de sociabilidad humana y la animal, la cívica y la gregaria, se manifiesta en la estructura de la ciudad-Estado (y toda comunidad humana) que es moral, fundada sobre leyes que distinguen entre el bien y el mal (y no sólo lo agradable de lo desagradable, el dolor y el placer), y a esta distinción se llega por medio del uso, no sólo de la φωνή, de la voz (como sucede con los animales, que por ello sólo distinguen entre dolor y placer), sino por la palabra; el λόγος, lenguaje y la comunicación. «La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. [...] Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. [...] En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas, funda la casa familiar y la ciudad» *(Política* I 2).

El hecho fundamental, que aquí nos interesa, es que el hombre vive por naturaleza en ciudad, en comunidad; se realiza en sociedad, no se realiza en solitario ni gregariamente, sino en comunidad y comunicación, compartiendo apreciaciones y valores. Convivir no es sólo coexistir, sino compartir significaciones y valoraciones, el len-

guaje y la cultura, y con ello una cierta normativa, una estructuración política y moral. De este modo la ciudad es el fin de su obrar: el hombre, al realizarse a sí mismo, tiene como fin la construcción de la ciudad, puesto que su propia realización va implicada, unida (corre en paralelo) con la realidad de la ciudad.

En resumen, las características de la comunitariedad humana son que ésta se da por naturaleza, en su doble sentido, 1) no sólo opuesto a convención, 2) sino también como cumplimiento del fin, la realización de la esencia del hombre. Afirma Aristóteles: «tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien», la polis, la comunidad humana no es sólo una estructura utilitaria, sino de comunicación; tiene estructura moral, ya que se funda en el hecho de compartir las apreciaciones morales. Las dos grandes aportaciones de esta teoría residen en las afirmaciones del 1) carácter esencial y constitutivo de la comunidad y 2) la estructura comunicativa y moral de la misma.

Este modelo clásico no parte de la autonomía personal, no conoce al individuo autónomo ni lo afirma. Si por una parte se puede reconocer en él un avance respecto del colectivismo radical de Platón, por otra parte nos encontramos muy lejos del reconocimiento del individuo humano como libre y portador de derechos por el solo hecho de ser tal. Ahí radica su limitación de la libertad de los ciudadanos, sin reconocimiento de las mujeres ni de los niños, ni de los esclavos ni de los foráneos ni de los bárbaros. Debido a esta insuficiencia vendrá la ruptura con él, de modo que el nuevo modelo será una reacción contra el comunitarismo propio de este modelo.

b) *El contractualismo (Th. Hobbes)*

El contractualismo propiamente no afirma la sociabilidad humana, a no ser de manera secundaria y subordinada, interesada e instrumentalizadora. Representa una afirmación paradigmática del individualismo y del valor instrumental de lo social. Se trata propiamente de un enfoque manifiestamente individualista, en claro contraste con el aristotélico, respecto del cual representa un verdadero cambio de paradigma. De entre todas las versiones del contractualismo y neocontractualismo, para simplificar y para ejemplificar más el contraste, nos vamos a centrar en la primera formulación del mismo que le diera Thomas Hobbes (1588-1679).

Las bases de este planteamiento son las siguientes, que no son más que dos rasgos característicos del estado de naturaleza: 1) Cada individuo tiene sus valores, sus intereses, sus fines, aquello por lo que lucha y se esfuerza. No hay valores absolutos u objetivos, sino subjetivos y relativos a la peculiaridad del sujeto. Y si cada uno tiene sus propios

valores e intereses, no se tiene nada en común, no hay comunidad. Es más, esto genera una situación de conflicto, de lucha por la vida. 2) Hay un solo valor en el que coinciden todos: la autoconservación, mantenerse en vida y evitar la muerte. Pero, a pesar de que se coincida en este valor, la valoración de los medios para conseguirlo es siempre subjetiva, egocéntrica e individualista. La coincidencia en este valor no genera comunidad, sino que mantiene el conflicto.

De esta situación, que no es otra que el estado de naturaleza, se derivan dos factores decisivos que hay que destacar: *a)* la inevitabilidad de la situación de conflicto, y no se trata de un conflicto cualquiera, sino que nos pone a todos en peligro de muerte; *b)* la universalidad del instinto de conservación.

De estos dos factores, como si fuesen premisas, se deriva la siguiente disyuntiva: *a)* o bien se mantiene la situación precaria, y entonces predomina el desplacer, la inseguridad y, en definitiva, el conflicto con la amenaza de muerte; es decir, nos mantenemos en el estado de naturaleza; *b)* o bien se cambia el factor de la situación que lleva al conflicto, es decir, que no sea cualquiera quien juzgue acerca de la adecuación de los medios con el fin de conseguir la autoconservación.

Ahora bien, la base de la valoración (el instinto de autoconservación como valor supremo) no puede cambiarse, porque es una ley de la naturaleza; todo ser vivo quiere mantenerse en vida; entonces hay que cambiar la manera en que se juzga la adecuación de los medios para conseguir el fin de la autoconservación. Pero esto sólo es posible si se cambia al sujeto que detenta la competencia para juzgar dicha adecuación. Dicho de otra manera, los individuos tienen que renunciar a juzgar la adecuación de los medios según su gusto. Esta renuncia sólo puede ser exigida si la competencia pasa a una instancia superior, un soberano, sea una asamblea o un individuo.

La creación de esta instancia, dotada de poder soberano, Hobbes la describe como *contrato* entre individuos que no están vinculados a ninguna clase de norma y que, por tanto, pueden hacer lo que quieren sin cometer injusticias. El contenido del contrato es la renuncia, por parte de todos, a usar cualquier medio para el fin de la autoconservación. La renuncia se hace bajo una doble condición: 1.ª que todos hagan la misma renuncia y que, además, 2.ª el contrato es válido si el soberano crea un orden jurídico que garantice la mayor seguridad posible para todos los contratantes.

Como se ve, el contrato y la república o soberano que crea no es propiamente la creación de una comunidad, sino de una instancia o un poder, una fuerza que mantenga el orden entre los individuos de por sí irreconciliables. No hay comunidad, a no ser la de la renuncia, la del sometimiento al orden del soberano. El contrato crea unidad

en la persona soberana, sea persona natural o artificial (jurídica, asamblea), a la que los individuos han transferido sus derechos. «Es la unidad del mandatario [representante], no la unidad de los representados, lo que hace de la persona una» [5].

Creando este poder, el soberano, el Estado, se supera el «estado de naturaleza», en el que domina «la guerra de todos contra todos», porque el «hombre es un lobo para el hombre», y se crea un estado nuevo, el de la civilización, el cual se consigue con la creación de la estructura política llamada «Estado». Las características de uno y otro estado Hobbes las describe así: «fuera del Estado se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad; en el Estado se encuentra el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la finura, la ciencia, la benevolencia» [6]. Con ello quedan claramente afirmados los efectos beneficiosos del contrato y del Estado creado por él. Pero el individuo sigue siendo individuo, y la comunidad o sociedad es sólo un medio para conseguir estos beneficios. La misma sociabilidad es un efecto beneficioso del Estado, no una premisa o una capacidad previa. Aquí, más que de comunitariedad en el fondo se trata de la instauración del Estado, de un soberano, de una autoridad que regule los movimientos de los individuos. El contrato no crea propiamente comunidad, pero es una manera de explicar el surgimiento del poder y como éste hace reconciliables a los ciudadanos y, por tanto, hace posible la comunidad.

El hombre es considerado fundamentalmente como individuo. La unión con otros es algo que posteriormente y secundariamente ocurre para mejorar las condiciones de vida, de modo que la sociabilidad tiene un sentido instrumental, no constitutivo del hombre. Es el gran cambio de paradigma respecto del planteamiento aristotélico, que es radicalmente comunitarista. Al contractualismo le subyace toda una antropología, que no tiene nada de social o comunitaria. Es, más bien, una forma de explicar y justificar el Estado, fuerte, para impedir la guerra civil y fomentar el bienestar, un Estado que no tiene otra misión que defender la vida y la propiedad (el fin gregario del vivir, según Aristóteles), aunque indirectamente surjan otros beneficios, los propios del «vivir bien», de la vida moral.

c) *La intersubjetividad*

Este modelo es el propuesto por Fichte y Hegel, dentro del idealismo alemán; por G. H. Mead, dentro del behaviorismo americano,

[5] Th. HOBBES, *Leviatán,* o.c., 258, cf. esp. el cap. 17.
[6] ÍD., *El ciudadano* (Madrid 1993) X 1, o.c., 90.

y por Husserl (y tras él por Schütz, Heidegger, Sartre, etc.) dentro de la fenomenología. Puede ser considerado como un intento de afirmar la autonomía del individuo a la vez que su dimensión social. Por lo menos en Hegel cabría reconocer un intento de recuperar el modelo comunitarista clásico, aristotélico, a partir de los presupuestos modernos individualistas [7].

Este modelo explica la sociedad por las relaciones recíprocas entre los individuos, de manera que la reciprocidad en las relaciones se convierte en su principio básico: hay sociedad donde hay relaciones entre sus componentes, la sociedad misma viene formada y constituida por dichas relaciones.

De hecho, como ya observamos al considerar al hombre como ser-en-el-mundo, éste vive con toda clase de seres, los que conforman el mundo en sus distintos grados o niveles de realidad o reinos de la naturaleza: los minerales, plantas, animales y otros seres humanos, sin embargo, las relaciones con cada clase de seres es diferente y sólo establece comunidad o sociedad con los demás seres humanos. Con respecto a los minerales y las plantas puede el hombre ejercer alguna acción, pero la relación será unilateral. Ahí no es posible hablar de fenómenos sociales. Hacia el animal la situación es distinta. Él existe para mí y yo existo para él; se puede dar entre los dos una cierta relación, pero tampoco aquí se llega al fenómeno social. La reciprocidad no es simétrica, no hay verdadera correspondencia, no está a nuestra altura; la pequeña reciprocidad que pueda darse no puede considerarse sociedad. A fin de cuentas, la palabra sociedad, cuando se habla de «sociedad humana», tiene un sentido específicamente distinto de cuando se habla de «sociedad animal». Ya en el concepto y en Aristóteles hemos visto la distinción entre ciudad (o sociedad humana) y grey (o sociedad animal).

La sociabilidad, en sentido estricto, es propia del hombre y de ella se excluye tanto el mundo infrahumano como el divino, tal como afirmó Aristóteles *(Pol.* I 2), aunque para dicha afirmación aristotélica hay que tener en cuenta su concepto de Dios, pensado como algo exterior y extraño al mundo y al hombre, ajeno a la historia. Con lo inferior establezco relaciones de conveniencia, de utilidad. Son cosas para mí, frente a ellas tengo «apetito», son objeto de deseo. Solamente con el otro, el tú, con el semejante, establezco relaciones personales, de amistad, de igual a igual. Respecto de los demás tengo «reconocimiento», que puede manifestarse de múltiples maneras, desde el respeto hasta el amor, pasando por las diferentes formas de indiferencia, ayuda, benevolencia y beneficencia, comuni-

[7] G. AMENGUAL, «Individualismo y comunitarismo en la Filosofía del Derecho de Hegel», a.c.

cación, acogida, solidaridad, etc. De este modelo vamos a ver los dos planteamientos más característicos, la teoría del reconocimiento y la teoría de la interacción social.

— Teoría del reconocimiento

Esta teoría parte de que el encuentro de reconocimiento con el otro es de tal importancia que por medio de él uno toma conciencia de sí mismo, por el reconocimiento del otro uno se reconoce a sí mismo como persona, como capaz de ser interlocutor y compañero de diálogo y de vida. En este sentido el encuentro con el otro constituye, forma, hace a uno mismo. El encuentro con otra autoconciencia hace a uno autoconsciente, el trato con otro libre lo hace libre a uno mismo.

Este modelo atiende y explica el proceso del hacerse del yo, en su propia identidad, en la cual interviene, como momento constitutivo, la relación con otro y con otros. La misma autonomía, la misma individualidad, se afirma mediante y frente a otros. Dentro de esta corriente se ha puesto de relieve que se da un exacto paralelismo entre los procesos de socialización y de individualización.

Este modelo de explicación y fundamentación de la sociabilidad del hombre a partir de la intersubjetividad toma como punto de partida al individuo y sus relaciones personales. Por medio de estas relaciones interpersonales se empieza a formar la convivencia humana y, por tanto, la comunidad humana. Ahora bien, mientras tratemos de relaciones intersubjetivas nos encontramos solamente con relaciones interpersonales y, por tanto, sólo personales, al fin y al cabo. El resultado de estas relaciones es un «nosotros»: nos-y-otros: unos y otros, pero no nos encontramos inmersos en la sociedad y sus complejas relaciones sociales. Para llegar a ellas se requiere dar un paso más.

Las relaciones sociales propiamente dichas no son sólo personales, llevan también el signo de lo anónimo, de lo impersonal, de lo institucional. La sociedad no es simplemente la suma de los individuos que la componen. Lleva en ella misma su propia dinámica, sus propias leyes, que a veces rebasa la acción de los individuos. La sociedad se ha ido formando con el destilado de muchas experiencias y acciones de otras personas e instituciones, que han ido actuando a lo largo de generaciones, creando tradiciones, instituciones, costumbres, leyes, hábitos. Esta acción social se ha objetivado en instituciones, que si en principio fueron resultado de acciones de individuos, actualmente operan como principio y marco de acciones, puesto que encauzan y motivan nuestra acción.

Lo objetivo (instituciones, organizaciones, creencias, valores, motivaciones) lo va asumiendo el individuo en su proceso de socialización y, por tanto, se lo va apropiando, lo va haciendo subjetivo. En este proceso de subjetivación o apropiación de la cultura (de lo objetivo) se da a la vez una criba, una remodelación de lo recibido, porque se trata de una apropiación selectiva, personal, libre, crítica, con acentos propios, con aumentos y pretericiones. De esta manera la «tradición» continúa y continuando se transforma [8].

Este modelo intersubjetivista opera con la relación yo-otros. De entrada es un planteamiento individualista. Pero, en la medida en que parte del yo y de que éste por sí mismo tiene una dimensión universal, por la cual el yo requiere relacionarse con otros, es capaz de deberes y derechos universales, el planteamiento es también universalista, comunitarista. La crítica que se le ha hecho es que tiende a reducir el otro a otro yo; el otro es el igual a mí, los otros son ampliación de mi yo y, por tanto, tiende a no afirmar su diferencia. Como reacción a esta insuficiencia surge la afirmación radical de la alteridad del otro, que no es simplemente el igual a mí, sino aquel con quien tengo una relación asimétrica, porque él es quien me manda, es la fuente de deberes y responsabilidades. Esta afirmación radical del otro es la que propone E. Levinas [9].

— Teoría de la interacción social (G. H. Mead)

Georg Herbert Mead (1863-1931), que enseñó filosofía y especialmente psicología social en Chicago desde 1894 hasta su muerte en 1931, por su orientación conductista se encontraba muy lejos del planteamiento idealista y, sin embargo, su teoría presenta afinidades sorprendentes en esta cuestión con Fichte y Hegel. Ha tenido mucho eco en las teorías filosóficas y sociológicas de la intersubjetividad [10]. El núcleo de esta obra es su teoría del sí-mismo, *self,* que se presenta condicionado por el proceso de socialización. Esta teoría tiene como tesis central que: «El *self* [...] es esencialmente una estructura social y surge en la experiencia social» [11]. Dicho en términos no específi-

[8] Sobre estos procesos de objetivación y subjetivación cf. P. L. BERGER - Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad,* o.c.

[9] Cf. G. AMENGUAL, «Anerkennung», en *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften,* I (Hamburgo 1990) 128-131.

[10] Habermas discute con Mead su propia teoría de la acción comunicativa, de manera que aprovecha elementos de ella. Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa,* o.c. II, 7-64.

[11] G. H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad,* o.c., 172. La traducción castellana traduce *self* generalmente por *persona,* tal como ya figura en el título, aunque alguna vez también lo vemos como *sí mismo.*

cos de la teoría de Mead, sino en los generales de una antropología, esta tesis se puede traducir afirmando que la persona es una construcción social, en el sentido de que en su formación y constitución intervienen factores sociales, la sociedad. Y apurando más, puede decirse que la persona tiene una estructura social y surge en el ámbito de la experiencia social, de las relaciones sociales y como resultado de éstas. La sociedad ejerce también de seno materno.

El punto de partida de Mead es la cuestión de la génesis de la autoconciencia, es decir, la pregunta cómo se llega a la autoconciencia. La respuesta de Mead a dicha pregunta es que la autorreflexión es un producto del trato social con otros individuos. El individuo se experimenta a sí mismo por el rodeo de las experiencias con los demás; por tanto, soy consciente tomando conciencia de la opinión que los demás tienen de mí, que los demás reflejan de mí.

A través de esta teoría de la génesis de la autoconciencia se llega a la conclusión de que el hombre, como yo consciente, no tiene su fundamento en sí mismo, con independencia de otros. La autoconciencia y el yo consciente de sí mismo están, más bien, constituidos ya desde siempre por la relación con el otro. Ahora bien, que la autoconciencia y el sí mismo estén constituidos ya desde siempre por la relación con el otro no significa que todo ello sea una creación del otro no significa que se trate de un proceso en el que uno se comporte de manera pasiva, sino en el que el individuo se aprehende a sí mismo al trasladarse al papel del otro que tiene enfrente; no se trata de pasividad, sino de reciprocidad.

De esta manera queda claro que el sí mismo del que uno es consciente tiene su base en la imagen que los otros poseen de uno, que yo percibo por sus reacciones. Pero entonces surge una dificultad. En efecto, dado que el individuo se relaciona con múltiples y diversos otros y, por tanto, recibe múltiples imágenes de sí mismo ¿cómo puede darse la unidad del sí mismo? Para explicar esta unidad surge un concepto clave en la concepción meadiana: el otro generalizado.

En efecto, a pesar de la diversidad de otros, somos una unidad ante nosotros mismos en la medida en que tenemos experiencia de nosotros no sólo a partir del otro individual, sino también como miembros del grupo social al que pertenecemos. Esta perspectiva del grupo es lo que Mead denomina *the generalized other.* He ahí la definición que Mead da del otro generalizado: «La comunidad o grupo social organizados, que proporciona al individuo su unidad de persona, pueden ser llamados "el otro generalizado"» (p.184). No se trata, por tanto, de una acción mimética ante cada uno, sino de una especie de síntesis o generalización que cada uno se construye a partir de los reflejos que los demás le emiten. Mi yo mismo logra, pues, continuidad e identidad en la medida en que lo aprehendo desde el punto de

vista del «otro generalizado», del grupo social; o, en último término, en la generalización más amplia que cabe, desde el punto de vista de la humanidad. El sí mismo es una construcción que se lleva a cabo internalizando la actitud del otro generalizado respecto de mí.

Hasta ahora hemos intentado exponer cómo el sí mismo es «esencialmente una estructura social y surge en la experiencia social» (p.172). Queda todavía tratar del yo, qué función ejerce, qué es. Pues no podemos olvidar que, además del sí mismo, existe también, según Mead, el yo. La primera y radical diferencia entre el yo y el sí mismo es que, en su opinión, el yo no está constituido por el proceso social. No es nunca tampoco objeto directo de mi experiencia (p.205), sino que el yo es el origen espontáneo de mi conducta, incluida mi autorreflexión. Es el yo que hace la autorreflexión. El yo es, más bien, la instancia en nosotros que reacciona ante la realidad social y, por tanto, también ante mí mismo. El sí mismo, en cambio, es el espejo de la estima social; no constituye, pues, por sí solo la personalidad individual. Antes bien, a ésta pertenece también la reacción del yo, mediante la cual se modifica aquella valoración social. Sólo la unión de estos dos factores hace la personalidad individual. «Tomados juntos, constituyen una personalidad, tal como ella aparece en la experiencia social» (p.205).

Como valoración global cabría resumir diciendo que el gran mérito es la descripción detallada de la constitución social del sí mismo, del individuo por medio del otro, una tesis que parece compartir el planteamiento personalista, pero para la que el personalismo no logra una descripción tan real, logrando, pues, con ella una aportación importante. Pero, por otra parte, para Mead, es sólo el sí mismo, como distinto del yo, el constituido por la relación social, con lo cual se queda más atrás que el personalismo, puesto que para éste el yo mismo está constituido por la relación interpersonal con el tú.

4. El individualismo

Hemos visto la sociabilidad, poniendo de manifiesto que el hombre es y se hace en sociedad, en comunidad, incluso hemos recordado que el proceso de integración social implica un proceso de individualización, puesto que cada uno asume y encarna a su manera los valores sociales que comparte. Pues bien, ahora sin salirnos de la cuestión, trataremos de verla desde la otra orilla, desde el individuo. Con ello se trata de considerarla desde la perspectiva dominante hoy. Vamos a tratar del individualismo con la intención de complementar la consideración de la sociabilidad humana.

Empecemos por ver algunas nociones [12]. Aquí tratamos del individualismo no en un sentido moral, sino en el sentido de un proceso histórico y social por el cual el individuo se pone y se sabe en el centro de referencia de la sociedad. *Individuo* significa lo indivisible, por tanto el elemento más simple de un conjunto, sea social o de la clase que sea. Individuo procede del latín *in-dividuum,* es decir, no dividido, indicando que es el átomo (que en griego significa lo mismo). La definición clásica de individuo es *indivisum in se et divisum a quolibet alio:* indiviso en sí y separado de cualquier otro. *Individualidad* significa la singularidad de un individuo; dicha singularidad no se genera prescindiendo de los múltiples roles o funciones que pueda desempeñar el individuo, sino mediante ellos, de manera que la individualidad es la resultante de como cada uno combina sus múltiples roles. Por tanto, individualidad es la manera única de ser de cada uno que se manifiesta especialmente en la manera en que uno une y combina, vive sus distintos roles. *Identidad* designa el hecho de ser igual a sí mismo a lo largo del tiempo, para lo cual ejerce un papel muy importante la memoria y la lectura que uno mismo hace de dicho curso del tiempo (la autobiografía). De alguna manera podría decirse que individualidad es la unidad del individuo contemplada sincrónicamente; mientras que la identidad es la unidad vista desde el punto de vista diacrónico. *Individualización* se utiliza de dos maneras: 1) para designar el proceso biográfico de una persona por el cual va adquiriendo sus rasgos característicos, su carácter, identidad; y 2) para designar el proceso histórico por el cual el individuo cobra mayor importancia hasta convertirse en punto de referencia de la sociedad. Aquí se trata de la individualización en este segundo sentido. Individualización no se ha de confundir con el concepto de *individuación,* con el que se suele designar la teoría de cómo el individuo humano queda formado como individuo humano. Con dicho término en general se suele hacer referencia a la teoría metafísica, según la cual lo que constituye al individuo en su individualidad o singularidad es la materia (el cuerpo), mientras que la forma, el alma, no tiene caracteres particulares del individuo, a no ser por derivación del cuerpo.

La modernidad ha comportado un proceso de individualización, en el sentido de una mayor valoración del individuo en el conjunto social y político. El gran cambio que esto significa puede hacerse patente si pensamos que el individuo, de ser algo regido por el conjunto y producto de los mecanismos sociales, se convierte ahora en el motor decisivo del proceso de socialización. Por tanto, el individualismo no se refiere en primer lugar a aislamiento o a que el individuo

[12] M. JUNGE, *Individualisierung* (Fráncfort M. 2002) 29s.

se sienta desligado de tradiciones, vínculos, limitaciones y restricciones establecidas socialmente, sino que su posición ha cambiado de tal manera que él se convierte en el núcleo y el motor de los procesos de socialización.

Ahora bien, este individuo, que a partir de este proceso social goza en la sociedad de un mayor campo de elección y de acción, es a la vez producto de esta sociedad. Los procesos de individualización presuponen el descubrimiento cultural del individuo. Esta dependencia del individuo respecto de la sociedad —y de sus fuerzas sociales e incluso económicas— implica una limitación de fondo, que puede convertirse no sólo en una limitación, sino incluso en su aniquilación. Otra limitación que va a presentarse es que él mismo, con su acción, con sus decisiones, va a limitarse su propio campo de elección, puesto que no siempre será posible elegir de nuevo si uno se encuentra con que erró en su primera decisión, o porque tiene que cargar con las fatales consecuencias. Por otra parte, también implica una mayor carga de decisión y responsabilidad sobre la subjetividad del individuo, en la medida en que para él han perdido validez y vigencia lo objetivo y, por tanto, lo que ya se daba por decidido que había cristalizado en instituciones. Así que, el proceso de individualización, como todo fenómeno humano y social, se nos presenta con una profunda ambigüedad. Por una parte, ofrece una ampliación de los espacios de autonomía del individuo, un aumento de las opciones y las posibilidades de acción, una liberación de tradiciones, rutinas, usos y costumbres. Pero, por otra parte, el individuo carga sobre su subjetividad la necesidad de tomar muchas más decisiones que no le vienen favorecidas o apoyadas por instancias, instituciones o costumbres, sino que él mismo ha de tomar la decisión y asumir la responsabilidad sin tener más apoyo que el suyo.

Todo esto ya nos muestra que el individualismo no puede entenderse desconectado de la sociedad, ni siquiera siempre se entiende como contrapuesto al colectivismo, puesto que el colectivo da lugar a esta forma de individualismo.

Dentro de los planteamientos individualistas de la modernidad se suelen distinguir dos tipos: el liberal y el romántico.

El *liberal* se remonta a Kant (también a Locke o incluso a Hobbes, pero Kant le da una formulación más densa y paradigmática), para quien el individuo viene afirmado en su figura abstracta, como ejemplar del género, igual a cualquier otro, titular de derechos iguales y, en el plano ético, sometido a una legislación universal, de la que, por otra parte, se declara autor, precisamente porque su razón es universal y por ello con capacidad legisladora.

Este individualismo también recibe el nombre de *autonomía,* puesto que su base es el supuesto de que el individuo es dueño de sus

pensamientos y acciones. Es a la vez el de raíces más antiguas, puesto que ya lo encontramos en el mismo santo Tomás de Aquino en su defensa de la conciencia, de que el hombre ha de actuar siempre según su conciencia, puesto que ésta es la norma próxima de su acción, y nunca en contra de ella, aunque ello no impide que exista el deber de confrontar la propia conciencia con la norma suprema, la ley de Dios. De manera que santo Tomás une ambas partes, asegurando, por un lado, que todos estamos obligados a examinar nuestros actos a la luz del conocimiento recibido de Dios, pero que a la vez el hombre debe actuar en consonancia con la razón, con la conciencia propia [13].

La versión hoy considerada clásica del individualismo de la autonomía fue formulada por Kant. En efecto, según Kant «la razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la ley moral» [14]. Aquí, a diferencia de santo Tomás, la razón no es sólo la norma próxima, sino la fundadora de la moralidad, se ha dado una casi total inmanentización de la fuente de la moral, viniendo la razón a sustituir a Dios. De esta manera, «la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ella», de tal manera que «en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal [...] consiste el principio único de la moralidad» [15].

Por fundamentar la autonomía en la razón, en sus principios que son universales y que cada uno puede descubrir haciendo uso de la propia razón, este individualismo puede también ser caracterizado como *universalista,* puesto que los principios de la razón que han de guiar la conducta y que fundamentan al individuo en su valor absoluto como fin son universales, válidos para todos los seres racionales. Este carácter universalista ha sido puesto de relieve recientemente en las discusiones entre universalistas y comunitaristas.

El individualismo *romántico,* por el contrario, subraya el elemento de la diferencia de los individuos, la unicidad e incomparabilidad de sus propiedades. Este individualismo encontró en Fr. Schleiermacher a su portavoz filosófico más significativo. Ahora bien, esta afirmación de la singularidad del individuo, llevada a cabo por el romanticismo,

[13] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* 17, 4: «Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret». Obviamente aquí se presupone que «la conciencia obliga no por virtud propia, sino por virtud del precepto divino» del cual ella es reflejo, así en *2 Sent* d.39, q.3 a.3: «conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini». Sobre esta cuestión cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate,* 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia* (Pamplona 1998); G. AMENGUAL, *La moral como derecho...,* o.c., 13.

[14] I. KANT, *Crítica de la razón práctica,* o.c., 52.

[15] Ibíd., 54.

combina el énfasis sobre la individualidad y la diferencia con una perspectiva universalista y religiosa, para la cual toda alma singular representa una manifestación particular del universo o de la humanidad entera, e incluso adquiere su propia singularidad gracias a esta conexión [16].

5. Individuo y sociedad

Hemos visto la sociabilidad y el individualismo. Se trata ahora de concluir considerando cómo se relacionan (o deberían relacionarse) el individuo y el conjunto social.

a) *Individualismo y colectivismo*

A la hora de asignar el lugar del individuo en la sociedad y de consignar sus deberes y derechos, y a la inversa, a la hora de asignar obligaciones y responsabilidades de la sociedad respecto de sus miembros, en nuestras sociedades modernas siempre se ha dado una tensión entre dos tendencias, una que acentúa más bien el valor inalienable del individuo, de la persona individual, y otra que tiende a acentuar el derecho y la responsabilidad de la colectividad, puesto que ésta es el marco o ámbito en el que se desenvuelve el individuo de tal manera que le marca no sólo las vías de su mismo desarrollo, sino también las pautas, hasta llegar a la afirmación de que éste es un producto de aquélla. Se trata de las tendencias denominadas individualismo y colectivismo. Ahora queremos exponer qué se entiende por uno y otro y qué parte de razón hay en cada uno de estos planteamientos [17].

El *individualismo* parte del valor secundario de la sociedad, ya que entiende que no es más que un producto y un instrumento en manos de los individuos. Por ello presupone que toda forma de comunidad humana se construye según el modelo de un libre acuerdo, por el que unas personas, que pueden disponer de sí mismas y de algunas otras cosas, se unen con vistas a una meta determinada que pueden alcanzar en común. Por tanto, la existencia y valor de la comunidad son secundarios frente a la existencia y el valor del individuo.

Dicha concepción se basa en un argumento ontológico y otro ético. El ontológico afirma que toda realidad es individual; los indivi-

[16] F. ANDOLFI, «Nietzsche y las paradojas del individualismo»: *Taula. Quaderns de pensament* 21-22 (1994) 19-34. Para una visión general del individualismo cf. S. LUKES, *El individualismo,* o.c., sobre el de la autonomía, p.69-75, sobre el romántico, 87-92.

[17] En esta cuestión sigo a G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 77s.

duos tienen una existencia originaria y sustancial, mientras que la existencia de la comunidad se funda en las relaciones de los individuos entre sí. El ético afirma que el valor de la persona es el valor supremo; cada uno tiene unos derechos originarios a disponer de sí mismo, en tanto que nadie tiene unos derechos originarios para disponer de los otros (a no ser de manera transitoria y a favor de estos otros, como por ejemplo el derecho paterno). Los derechos del individuo no pueden ser sacrificados en aras del bien común.

El *colectivismo* arranca de la idea de que primero está la sociedad, siguiendo el argumento aristotélico según el cual el todo es anterior a las partes, de modo que éstas son tales solamente en la medida en que quedan integradas dentro del todo. También dispone de un argumento ontológico y otro ético. El argumento ontológico se basa en que todo lo que tiene una normativa formal propia (como es el caso de la sociedad, que tiene sus propias leyes, que no derivan de la pura suma de los individuos) tiene también su propia existencia; del mismo modo que la normativa formal no puede derivarse de los individuos aislados, tampoco la existencia de la comunidad se deriva de la existencia de los individuos. Por su parte, los individuos pueden entenderse perfectamente como elementos de una comunidad, con lo que ésta tiene su preeminencia sobre ellos. El argumento ético toma como punto de partida la idea de que el bien común precede al provecho particular; incluso el provecho particular depende o va a la par, por lo menos en la mayoría de los casos, con el bien común; sólo cuando el hombre encuentra una comunidad amplia en la cual puede vivir y desplegarse, e incluso por la que poder sacrificarse, encuentra también su perfección personal.

Tanto una perspectiva como la otra tiene su verdad, de tal manera que una no puede anular a la otra. A pesar de la verdad que contiene la afirmación de que la sociedad, los demás constituyen el sí mismo del individuo, ello no impide que se dé cierto grado de extrañeza entre el individuo y su sociedad. Ni el individuo se identifica sin más con la sociedad, ni la sociedad constituye totalmente al individuo, de modo que llegue a negar su personalidad y su singularidad. Las sociedades normalmente permiten un cierto margen de flexibilidad no sólo en la asunción de sus valores, creencias y pautas de comportamiento, sino que incluso permiten su negación, la resistencia y la oposición, la negación del conjunto simbólico, incluso, posiblemente, desde este mismo universo simbólico. Comunidad e individuo se relacionan entre sí dialécticamente, ninguno es reducible al otro, sino que ambos se dan mediante el otro. Mucho más en las sociedades modernas avanzadas. En todo caso, la aniquilación del individuo proviene de mecanismos económicos y políticos que anulan su individualidad por presión indirecta, de manera que de tanto afirmar al

individuo lo dejan inerme atrapado por las redes que deberían servirle de apoyo, con lo que se ve masificado.

Para la comprensión y configuración de las relaciones entre el individuo y la sociedad, hay dos principios que en general deberían regir sus relaciones. Se trata de dos principios muy generales, que valen tanto para las relaciones entre el individuo o los individuos y el conjunto, como para las relaciones entre partes o comunidades menores y el conjunto global de la comunidad o sociedad (también la estatal). Son estos dos principios: 1) El principio de la *subsidiariedad,* según el cual lo que se puede realizar en un nivel inferior no debe pasar a niveles superiores: individuo, grupo, ayuntamiento, región, nación, etc., porque de lo contrario o bien infantiliza y quita la responsabilidad al que más próximamente debería y podría hacerse cargo del asunto, o bien absorbe y centraliza la atención, alejándola e incluso haciéndola más inoperante, o ambas cosas a la vez. 2) El principio de la *solidaridad,* según el cual el individuo no puede mirar sólo su bien particular, sino que ha de tomar y ejercer su alícuota parte de responsabilidad por todo el conjunto y por las víctimas o desfavorecidos. Esto no significa privatizar el interés público, sino hacer que no sea cosa sólo de los demás (las instituciones, los políticos, etc.), dado que el bien del conjunto es competencia también de los particulares, de modo que éstos deben considerar tarea propia la tarea comunitaria. Esto no impide, sino que implica como correspondencia, que la comunidad, y sus representantes, deben mirar por el bien de sus miembros individuales.

b) *Las relaciones sociales*

También nos va a mostrar que cada polo (individuo y colectividad) tiene su autonomía y su verdad, la consideración de las tres clases de relaciones que se dan en la sociedad, y que, de por sí, una no anula las otras, teniendo en cuenta que son relaciones sociales y personales. Se trata de tres clases de relaciones que, en principio, se dan o pueden darse en toda sociedad.

1. Relaciones *competitivas:* en estas relaciones nos comportamos como entre adversarios, no necesariamente enemigos, pero sí con intereses contrapuestos, de tal manera que el beneficio de uno redunda en pérdida para el otro. Por duro que parezca, no se puede olvidar que estas relaciones se dan en la sociedad, y que incluso difícilmente se pueden eliminar, puesto que siempre es posible que tengan lugar situaciones de conflicto por enfrentamiento en la posición contrapuesta de las partes. El principio que las rige es éste: «si yo gano, tú pierdes». Es el caso, por ejemplo, de unas oposiciones o la búsqueda de un puesto de trabajo, que si lo consigue uno, no lo consigue otro, por muy ami-

gos que sean. Además de las razones objetivas, pueden darse razones subjetivas, como la envidia, los celos, la pura afirmación del propio prestigio frente al otro, etc. De ahí el carácter conflictivo que reviste a la sociedad, carácter, en muchos casos, inevitable.

2. Relaciones *cooperativas:* se trata de las relaciones en las que nos comportamos como amigos, en las que todos coincidimos en los mismos objetivos y quizás incluso en los mismos medios. Se trata de las relaciones que crean conexión social, que hacen de la sociedad un todo, no siempre armonioso, pero sí por lo menos tendente a un mismo fin. Son las relaciones que crean y forman sociedad. En este sentido Aristóteles puede llegar a poner la amistad como principio de la comunidad, pues «la concordia parece ser una amistad civil» (EN 1167 b1), y «se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés» (EN 1167 a26-28). Esta concordia se parece a una amistad, puesto que «en tanto en cuanto participan de una comunidad hay amistad y también justicia [...] pues la amistad existe en comunidad» (EN 1159 b29-32). Su principio puede definirse de esta manera: «si tú ganas, yo también, ganamos todos».

3. Relaciones *solidarias:* se trata de relaciones asimétricas, entre desiguales, pero en las que uno está dispuesto a perder para que el otro gane. Se trata de las relaciones en las que se ejerce la discriminación positiva a favor del desfavorecido. Solidaridad no significa simplemente cohesión social, sino que unos, los más favorecidos, pagan la factura de otros, los desfavorecidos, puesto que todos *in solidum* (conjuntamente, como una sola pieza) responden del conjunto de la deuda, y dado que los desfavorecidos no pueden pagarla, cae sobre las espaldas de los favorecidos. También estas relaciones son necesarias en una sociedad, dada la diversidad de causas de desigualdad que de alguna manera hay que nivelar, por el bien de los de abajo y del conjunto. El principio que rige estas relaciones podría formularse de esta manera: «yo pierdo, para que tú ganes».

CAPÍTULO VII
CONCIENCIA Y MENTE. ESPÍRITU

BIBLIOGRAFÍA

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, A., «De Platón a Searle: una aproximación actual al problema alma-cuerpo (I)», a.c.; HAEFFNER, G., *Antropología filosófica,* o.c., 130-154; KENNY, A., *La metafísica de la mente,* o.c.; ÍD., A., *Tomás de Aquino y la mente* (Barcelona 2000); RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías,* o.c., 71-199; SEARLE, J. R., *El descubrimiento de la mente,* o.c.; ÍD., *Mente, lenguaje y sociedad* (Madrid 2001).

Textos: ARISTÓTELES, *Acerca del alma,* o.c.; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I-II, q.22, 26, 30, en o.c.; HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu,* o.c., cap. 4; ÍD., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* o.c., §§ 382-393; KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal,* o.c.; MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad,* o.c.

Indirectamente se ha hecho referencia a la mente o conciencia desde la primera cuestión, pues todas las cuestiones tratadas (la mundanidad, la corporeidad, la afectividad, el lenguaje, la sociabilidad) han sido consideradas como cualidades o capacidades específicamente humanas, ya que aquí se hace antropología y no zoología. Ahora se trata de considerar el motor de donde salen todas estas capacidades y réditos. El camino empezó desde lo más exterior (mundanidad y corporeidad) y nos ha ido conduciendo hacia zonas cada vez más interiores. Ahora llegamos al núcleo, al disco duro, donde reside todo el *software* del sistema. Se trata de lo que en términos corrientes llamamos inteligencia y voluntad, conocimiento o uso de razón y libertad o decisión. Pero resulta que estas capacidades en el fondo no son más que algunos de los programas que despliega el sistema; por eso es preferible llamarlo mente o conciencia, o, en términos más generales, espíritu. Empecemos precisamente aclarando la terminología.

1. Aclaración terminológica

Como veremos, hay diversas concepciones de conciencia y mente, de manera que el significado de estos dos términos cambia según la concepción que de ellas se tenga. La divergencia terminológica no

afecta a la concepción de la cosa. La divergencia consiste fundamentalmente en que para unos el término más amplio es el de *mente,* de tal manera que la conciencia es «el rasgo primario y más esencial de las mentes» [1]. Ésta es la concepción más en boga actualmente, especialmente en el tratamiento de las relaciones entre la mente y el cerebro. En este caso, mente equivale a espíritu. Esta concepción, aunque es radicalmente crítica con Descartes, se inscribe en su línea. En esta concepción lo mental se contrapone a lo físico. Otros, en cambio, usan el término *mente* más bien para referirse al lado activo, a las acciones —o mejor, capacidades— mentales, reservando el de *conciencia* para los estados de conciencia, siguiendo con ello la línea aristotélica. En este caso, *mente* significa más exactamente «la capacidad para adquirir habilidades intelectuales», puesto que mente es propiamente una capacidad, no una actividad. Por tanto, mente, «según [este] uso de la palabra, se refiere al racimo de capacidades cuyos miembros fundamentales son el intelecto y la voluntad» [2]. En otros casos, finalmente, se puede detectar un uso del término *conciencia* como el significado genérico, puesto que a ella se le atribuyen tanto la actividad cognitiva como los estados de conciencia, cuando, por ejemplo, se afirma que el surgimiento de la conciencia significa el traspaso del segundo gran umbral en la historia evolutiva.

En cuanto al término *conciencia* cabe distinguir cuatro sentidos. 1.º El sentido cartesiano, según el cual conciencia designa el mundo interior, privado, de cada uno, al que uno tiene un acceso directo, por introspección, de manera que resulta transparente [3]. 2.º El ejercicio de nuestras capacidades para la percepción, es decir, darnos cuenta de lo que pasa, de los cambios del entorno que nos ofrecen sentidos como el oído, la vista. No es el rasgo definitorio de la mente, puesto que es compartido con los animales. 3.º Como autoconciencia: la conciencia de lo que uno está haciendo y experimentando y de por qué, los fines y las motivaciones. Presupone la conciencia de los sentidos y la posesión del lenguaje. 4.º La conciencia entendida en sentido moral, como aquella instancia que nos delata como autores de acciones buenas o malas, de deberes y derechos, etc. Aquí obviamente no vamos a tratar de la conciencia en este sentido.

Hay otros dos términos que, debido a su larga historia y su amplio uso, hay que tener en cuenta: alma y psique o psiquismo [4]. Del término *alma* también se pueden distinguir diversos significados.

[1] J. R. SEARLE, *Mente, lenguaje y sociedad,* o.c., 46.

[2] A. KENNY, *La metafísica de la mente,* o.c., 50.

[3] Ibíd., 53. Si efectivamente fuera así, significaría que es incomunicable; en esto consiste la falacia del lenguaje privado, según Wittgenstein (o.c., 53s).

[4] Cf. A. KENNY, *La metafísica de la mente,* o.c., 48-50.

1.º Como principio de vida; en este caso es algo inferior al intelecto, porque no designa más que el principio de vida del ser viviente. Este sentido lo encontramos en Aristóteles y en Hegel, cuando en su antropología (o teoría del espíritu subjetivo) dedica el primer capítulo al «alma natural». 2.º Como mente inmortal; en este caso es algo superior al intelecto, es lo divino en el hombre. Este significado procede también del pensamiento griego y es el que posteriormente ha cobrado sentido teológico y religioso. 3.º El νοῦς, razón, espíritu (entendido a veces como independiente del individuo, como es el caso de Averroes). 4.º Como lo humano en el hombre, que se manifiesta en sus acciones y sentimientos, como cuando, por ejemplo, se afirma de alguien que «ha perdido el alma», o que es un «desalmado»; en este caso, alma hace referencia al afecto, a la sensatez, la humanidad. En este sentido el término «alma» designa el carácter humano de la persona. *Psique* o psiquismo es el término que se usa para referirnos al racimo de nuestras capacidades sensoriales, afectivas e, incluso a veces, intelectuales, el conjunto de la vida interior del hombre, que incluye el inconsciente.

2. **El alma**

Como decíamos, uno de los términos para designar el aspecto inteligente/libre, espiritual, del hombre ha sido y es el de alma. Dada su importancia, vamos a detenernos algo más en su significado que, puesto que cuenta con una larga y abigarrada historia, nos obligará a centrarnos en sus hitos más importantes, teniendo en cuenta que otros han sido tratados ya bajo diferentes epígrafes.

Prescindiendo de su uso —claramente no dualista— en lo que hemos denominado «antropologías prefilosóficas», podemos situar el primer hito importante en la concepción órfica y platónica. Platón afirma de manera clara la naturaleza espiritual del alma, así como su inmortalidad; pero dentro de un planteamiento dualista que incluye la afirmación de la preexistencia. A través de la distinción de sus diversos tipos de actividades, encontramos en Platón la afirmación básica del pensamiento griego sobre el alma, es decir, que es el principio de vida, que Aristóteles recogerá y expondrá de manera sistemática.

En efecto, para Aristóteles, la vida es autoorganización debida a un principio, que se da en todos los seres vivos, que se llama «alma». Todo ser vivo tiene en el alma, que le es propia, el principio de su forma y de su actividad. «El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida» [5] *(De anima* II 1, 412 a 29). El cuerpo vivo tiene su realidad sólo gracias al alma. Alma y

cuerpo se relacionan como forma y materia y conjuntamente forman el ser vivo como una entidad que se mantiene a través del tiempo y del espacio, es decir, como una sustancia. Por ello, para Aristóteles la vida empieza con la animación, es decir, con la autoorganización que empieza a darse por la unión del principio formal y de la materia y que termina con la disolución de dicha unidad de cuerpo y alma. Dicho enfoque evita el dualismo tan característico de la teoría platónica. No se trata de una unión (más o menos externa, como en Platón) de dos sustancias, sino de dos principios, de por sí inseparables, a menos de que desaparezca la sustancia a que su unión ha dado lugar. No tiene sentido, pues, preguntar si el cuerpo y el alma son una sola realidad; sería como preguntar por qué la cera y la forma de la cera son una realidad.

Ahora bien, el hombre se caracteriza por ser un viviente dotado de razón, que lo capacita para orientar su acción de acuerdo con sus motivos y para ser responsable de sus acciones. Esta capacidad forma parte también del alma, que a su vez ejerce las funciones vegetativas y sensitivas, de manera que se convierte en el único principio de toda la vida (vegetativa, sensitiva y espiritual) del hombre. El alma espiritual es igual en todos los hombres, como pone de manifiesto el hecho de que es la facultad de los principios universales, que son compartidos por todos; las operaciones espirituales son iguales en todas las almas dotadas de la facultad de pensar. El entendimiento que lleva a cabo dichas operaciones es llamado «entendimiento agente». La explicación de este hecho presenta en el texto aristotélico algunas ambigüedades que dieron lugar a controversias en los posaristotélicos, especialmente a la posición conocida como averroísmo, según el cual se daría un solo entendimiento del que cada alma participaría y sería inmortal. A favor de dicha posición estaría el argumento de que este entendimiento es lo divino en el hombre.

Santo Tomás de Aquino retomará la idea de la unidad del alma y la pensará de manera más consecuente, en la medida en que rechaza la idea de que el entendimiento agente provenga de fuera del hombre. El alma, para santo Tomás, forma de tal manera una unidad con el cuerpo que el alma sin el cuerpo no puede ser considerada propiamente persona, se trata siempre de un alma en situación anormal que hace referencia a su cuerpo, a la materia. Dicha unidad sustancial del alma y el cuerpo no impide que sean principios de naturaleza y cate-

[5] ARISTÓTELES, *Acerca del alma,* o.c., 168. *Entelequia* es la simple transcripción del término técnico aristotélico *entelejia,* que significa la realización plena, la consecución del fin interno de la cosa, en este caso del organismo vivo, la actualidad o perfección resultante de una actualización, en acto en tanto que cumplido.

goría diferentes: el alma es la forma, la entelequia; el cuerpo es la materia, la potencialidad; por eso el alma como principio espiritual y configurador tiene capacidad de subsistir por sí mismo y por eso es inmortal.

La dualidad sustancial será afirmada por Descartes, quien hablará no de la unión de dos principios ontológicos, sino de dos sustancias de naturaleza diferente, que obedecen a leyes diferentes, aunque con conexiones mutuas. A partir del planteamiento cartesiano se ha llegado a concepciones ridículas del alma, como «el fantasma en la máquina» (G. Ryle), como el homúnculo dentro del hombre, etc. Por otra parte, hoy día la biología no explica la vida desde un principio, sino por la autoorganización que se da por sus mismos componentes. Debido a estas concepciones totalmente insuficientes y a los progresos de la biología y la psicología, en las ciencias humanas casi ha desaparecido el término alma, siendo sustituido por el de psique o psiquismo, yo, identidad personal, conciencia, inteligencia, mente, etc., quedando circunscrita prácticamente a los contextos religiosos y teológicos.

¿Qué sentido y legitimidad puede conservar dicho término en estos contextos? En primer lugar es un concepto unitario que designa todas las capacidades humanas del hombre, en este sentido tiene una gama significativa más amplia que los términos que la sustituyen en las ciencias humanas (lo cual tiene como reverso que para estas ciencias resulta un concepto demasiado vago e impreciso, en último término, insignificante). En segundo lugar, designa muy bien el carácter permanente del hombre, más allá de sus cambios de edad, profesión, etc., lo que suele expresarse con el término de identidad personal. En tercer lugar, describe su interioridad, lo que puede traducirse por subjetividad, memoria, etc. En cuarto lugar, por su historia y su uso de larga tradición, designa la dimensión espiritual y religiosa del hombre, su apertura trascendente y religiosa, personal a Dios, así como su apertura al ser, a la verdad, a la bondad, a la belleza, desarrollando la dimensión trascendental del hombre (aunque en este mismo sentido también se usa el término espíritu). En quinto lugar, es el término que suele usarse para designar la pervivencia de la identidad personal más allá de la muerte. En sexto lugar, hay que recordar que el término alma, por su origen y tradición, no lleva inherente, por lo menos de manera necesaria, una concepción sustancialista de la misma, que es el escollo principal para su admisión dentro de los contextos científicos y filosóficos actuales; en este caso, alma designa simplemente el principio (aspecto o dimensión) espiritual del hombre, que lo identifica como humano y como ser personal singular, y cuya identidad no desaparece con la muerte del hombre.

3. El concepto de conciencia

Empezamos hablando de la conciencia, pero entendida en su sentido amplio, como el modo humano de ser y obrar.

No resulta fácil definir la conciencia, ni siquiera ver cómo acceder a ella, puesto que tratar de ella es un proceso de toma de conciencia de la conciencia: el dato en cuestión es la conciencia, de la cual hay que tomar conciencia. La dificultad deriva de la peculiar relación de la conciencia respecto de lo que queremos observar. No podemos observar la conciencia de la misma manera que observamos las montañas. No se puede establecer una distinción entre la observación y la cosa observada. No tenemos distancia respecto de la conciencia.

Dada esta inmediatez o identidad entre sujeto y objeto, el mejor camino es dar un rodeo, que, por otra parte, no está fuera de lugar, sino que es el propio y adecuado a la cuestión, puesto que la conciencia misma surge no desde sí misma, sino desde su objeto, desde su ejercicio. Pues, en efecto, cuando uno intenta describir su conciencia, en buena medida lo que hace es describir los objetos y acontecimientos de su entorno inmediato; uno describe los contenidos de la propia conciencia describiendo cosas que percibe conscientemente; se describe la conciencia describiendo sus objetos o su ejercicio.

a) *Primer acceso a la conciencia*

Para conseguir una vía expedita de acceso hacia la conciencia [6], lo mejor es empezar considerando que la conciencia es primeramente salida de sí mismo y ensimismamiento en el objeto. En dicha contemplación del objeto podemos incluso llegar a perder la conciencia, quedar absorbidos o, por lo menos, estar sin conciencia refleja de lo que hacemos. Ahora bien, este sentirnos absorbidos por el objeto contemplado no es nunca un estado permanente, sino que podemos despertar de dicha inconsciencia y percatarnos de lo que hacíamos y percibíamos. Otra salida de la inconsciencia es el despertarse del sueño. Estos tránsitos de la inconsciencia a la conciencia nos muestran qué es la conciencia: nos percatamos de qué es la conciencia desde la experiencia de su contrario y el tránsito hacia ella.

Habiendo visto cómo podemos acceder a la conciencia, intentemos describir lo que hemos encontrado. Aquí, de nuevo, experimentamos la misma dificultad del inicio, porque la conciencia es algo primordial, no complementario, tan inherente e íntimo al hombre

[6] Para lo que sigue cf. G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 131-134.

que resulta difícil definirlo, puesto que cuesta objetivarlo y circunscribirlo. Se trata de algo que define esencialmente la forma humana de vida. Es algo tan fuerte y tan indispensable para nuestra existencia como el aire para nuestra respiración. Por tanto, antes que unos actos o unas capacidades, la conciencia designa, en primer lugar, el modo humano de vivir y ser en el mundo.

Es algo maravilloso en sumo grado. De la conciencia cabría decir lo que san Agustín afirma de la memoria: todo cabe en ella. «Grande es el poder de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda [...] Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa [...] Campos inmensos y antros e innumerables cavernas de mi memoria, llenas innumerablemente de géneros innumerables de cosas [...] imágenes [...] nociones [...] afectos» [7]. En esta inmensidad de la conciencia cabe todo, todo lo real y lo imaginario, lo objetivo y lo subjetivo, lo consciente y lo inconsciente, el pasado y el futuro. Sólo con la reflexión caemos en la cuenta de esta inmensidad de contenidos y que todos, incluso los más diversos, están en conexión mutua puesto que son conscientes: están en la unidad de mi corriente conciencial. Yo mismo, como yo empírico, pertenezco a estos contenidos.

Ahora bien, ¿cómo puedo tomar conciencia de esta conciencia como contenido? La conciencia se convierte en tema, se nos presenta como fenómeno, como objeto de nuestra atención, mediante una doble contraposición: 1.ª entre la pluralidad de los contenidos conscientes y la unidad de la conciencia; es mi misma conciencia que contiene los más variados y múltiples contenidos; y 2.ª entre la pluralidad de sujetos conscientes y la unidad de aquello de lo que somos conscientes (la realidad); aunque la realidad sea la misma para todos, tenemos nuestra propia conciencia de ella, y cada uno la percibe a su manera y, por tanto, tiene su propia conciencia de la realidad.

Con esta doble contraposición la conciencia se nos ha aparecido en un doble aspecto; en efecto, por una parte, la conciencia se refiere al ser en sí de las cosas, a la realidad misma de las cosas, y, por otra, la conciencia designa al que es consciente de las cosas, y, por tanto, siempre en relación con alguien, contigo o conmigo.

b) *El ser de la conciencia*

Recorrido este primer acceso al fenómeno conciencia, podemos intentar decir algo de cómo está constituida, algunas líneas que configuran su ser o naturaleza. Se trata de unas características básicas

[7] AGUSTÍN, *Confesiones,* X 17, 26, en o.c., 497.

que definen su modo de ser: 1.ª ontológicamente subjetiva; 2.ª que ella misma es unidad de sí misma y del objeto del que ella es conciencia, y 3.ª que en sí misma forma un campo unificado de experiencias y conocimientos.

— Subjetividad ontológica. Conciencia y autoconciencia

Éste en sin duda un rasgo esencial a la conciencia, y quizás el primero que aflora al pensar en dicho concepto. Pero dicha afloración espontánea puede que conlleve un cierto lastre, una precomprensión o prejuicios, que conviene identificar y limpiar. Por ello, antes de decir positivamente qué significa que la conciencia sea ontológicamente subjetiva, despejemos el horizonte aludiendo a tres errores muy corrientes en el lenguaje y el pensamiento ordinario [8]. El primer error consiste en pensar que de la conciencia tenemos un conocimiento especial, de manera que nuestras afirmaciones sobre ella son ciertas e incorregibles. Se trata de la creencia de que nuestra conciencia nos es totalmente transparente por el simple hecho de ser mi conciencia. Se trata de aquella supuesta autotransparencia que, según Descartes y el sentido común, caracterizaría a la conciencia. El segundo error consiste en creer que nuestros estados de conciencia nos son conocidos por una facultad especial, una especie de visión mental interna, que denominamos «introspección». El tercer error consiste en la doctrina, según la cual todos nuestros estados de conciencia implican autoconciencia, es decir, que siempre que soy consciente de algo, soy al mismo tiempo consciente de que soy consciente de algo, lo cual ciertamente no siempre es el caso.

Ahora bien, estos tres errores característicos del enfoque vulgar e ingenuo de la conciencia subrayan casi en exclusiva un rasgo verdadero, característico de la conciencia, que es realmente fundamental. En efecto, la característica más importante de la conciencia es la subjetividad ontológica. Dicha característica implica que todos los estados conscientes tan sólo existen en cuanto experimentados por un agente, en primera persona, es decir, en tanto que experimentados por alguien.

Intentemos comprender en qué consiste la subjetividad ontológica siguiendo el recorrido ideal de la formación de la conciencia. Una forma primaria de conciencia es el apercibirse, el tomar conciencia de un objeto. Esta forma de conciencia es la que Sartre denomina «conciencia prerreflexiva», y aquí denominamos objetiva. En esta forma de conciencia estoy por completo en la cosa, en cuya toma de conciencia se diluye mi conciencia. Esta inmersión en la cosa es

[8] J. R. Searle, *Mente, lenguaje y sociedad,* o.c., 67-72.

puesta de manifiesto por el tránsito a la conciencia refleja o reflexiva, que implica una especie de despertar [9]. Dicha inmersión en el objeto no es ningún sometimiento a algo extraño, sino una realización de su propio ser, de la subjetividad, puesto que la conciencia hace esencialmente referencia al objeto, es intencional. Ahora bien, desde esta salida de sí e inmersión en el objeto, la conciencia vuelve fácilmente a sí, convirtiéndose en conciencia refleja. De hecho, la conciencia se desliza fácilmente desde su forma objetiva a la forma de conciencia refleja de sí misma como perceptora de esto y de aquello. En el primer caso, en la conciencia objetiva, el tema de la conciencia es el objeto o la cosa (por ejemplo, un barco), y, en el segundo, en la conciencia refleja, es la visión o percepción del objeto o de la cosa (la visión del barco).

De todos modos, conviene poner especial atención en este paso de una forma de conciencia a la otra. El tránsito de la conciencia objetiva o prerreflexiva a la refleja se lleva a cabo mediante el repliegue y la reflexión de la conciencia hundida en lo perceptible sobre su propia realidad actual, lo cual siempre implica un centrarse en sí. Se trata, por tanto, de un movimiento de retorno a sí, después de la salida inicial de sí y gracias al paso por el objeto percibido o conocido. ¿En virtud de qué puede la conciencia llevar a cabo este movimiento de retorno a sí? Este movimiento de repliegue o de retorno sólo es posible porque es propio de la conciencia un originario estar en sí, estar junto a sí, por tener como característica la autoposesión, la presencia a sí, autopresencia. Esta cualidad de autoposesión o autopresencia es propia de la subjetividad, y la distingue de cualquier cosa; la cosa se caracteriza por ser pura exterioridad, sin interioridad, mientras que la conciencia o los seres conscientes tienen, además de la exterioridad corporal, una interioridad, un ser junto a sí.

En el proceso o recorrido ideal de formación de la conciencia podemos distinguir, primero, la salida de sí, y el ingenuo ser uno con lo percibido o inmersión en el objeto; solamente en un momento posterior se puede llegar a la reflexión sobre el percibir y el haber percibido. Esta precedencia de la inmersión en el objeto existe solamente en el orden del tiempo, puesto que en sí mismo, en el orden del ser, el percibir descansa sobre un estar en sí originario y esencial del perceptor, la subjetividad, en virtud de la cual puede hacer el movimiento de retorno. De todos modos hay que tener en cuenta que el retorno es sólo una posibilidad, puesto que cabe también la posibilidad de dispersarse en lo perceptible; el retorno no está, por tanto, asegurado, tiene que realizarlo el sujeto, el cual tiene en sí esta posibilidad y capacidad, pero puede perderse en la multiplicidad de lo percibido,

[9] Para lo que sigue cf. G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 134s.

sin conseguir su unidad, lo cual significa llevar una vida inauténtica, dispersa y distraída en lo impersonal.

¿Cómo se puede llegar al conocimiento de este originario ser junto a sí característico de la subjetividad? Este originario estar junto a sí, que constituye la conciencia, no es de por sí nada sabido, no es conocido en sí mismo ni, por tanto, de manera inmediata, sino sólo en y mediante el ejercicio, que le da contenido. Este originario ser junto a sí no ha de confundirse con lo que llamamos *autoconciencia,* que es conciencia de sí, conciencia de la conciencia. A la autoconciencia sólo se llega por medio de la toma de conciencia de objetos y de otras personas, y sólo desde estas experiencias podemos alcanzar alguna conciencia de la propia conciencia. Esto está maravillosamente expuesto en el capítulo 4 de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, donde explica que sólo por el encuentro con el otro, con otra conciencia, la conciencia toma conciencia de sí, deviene autoconciencia. Esto mismo pone de manifiesto que la autoconciencia es una conciencia cargada de contenido, y, por tanto, una forma completamente determinada de conciencia, la cual a su vez es posible por aquel originario estar en sí. Y, en cambio, éste, precisamente por constituir la posibilidad de toda conciencia concreta, no puede ser objeto de una concienciación concreta, no puede ser objeto de una concienciación directa, sino sólo en un posterior «volver a recordar» (platónico) será objeto de un conocimiento abstracto, que de fundamentado se transforma en fundamentador.

— La conciencia como identidad de sujeto y objeto. La intencionalidad

Ya hemos aludido a este aspecto de la conciencia al anunciar que la conciencia existe, esencialmente, en relación al objeto, es siempre conciencia de algo, es decir, es siempre conciencia intencional. Ahora bien, si la conciencia se realiza siendo conciencia de algo, resulta que su ser depende del objeto, ella es pura apertura, de modo que todo lo que la configura le viene dado por el objeto, del que ella es conciencia. Pero, a la vez, el objeto, para ser conocido, depende de la conciencia, puesto que si no llega a la conciencia es como si no existiera para nosotros. Cierto que, por otra parte, también queda claro que la conciencia existe por sí misma, por su corporeización en una persona concreta y es independiente de cualquier objeto; del mismo modo que el objeto es independiente de la conciencia que lo percibe. Pero entre estos dos extremos, la conciencia y el objeto, que por sí mismos son independientes, el que hace de puente entre los dos y los une, es la conciencia. En este sentido, pues, puede afirmarse que la conciencia

es la identidad de sujeto y objeto, es el punto en el que ambos confluyen y de alguna manera se identifican.

Esta concepción de la conciencia, que acabamos de esbozar, se podría llamar circular o dialéctica o mediada de la conciencia, puesto que la conciencia se forma y es mediante su relación con el objeto, de modo que se da una relación de mediación o circular entre el objeto y la conciencia, que es la constitutiva y configuradora de la conciencia. Desde esta concepción se comprenden fácilmente como unilaterales las concepciones objetivista y subjetivista de la conciencia [10].

Para la concepción *objetivista,* la percepción es una relación entre dos cosas, en la que lo percibido actúa sobre el perceptor, de modo que en el segundo surge una imagen, una re-presentación subjetiva del primero. Esta concepción es la que está presente en muchas concepciones ordinarias, según las cuales es como si el objeto se irradiase o se reflejara por medio de ondas luminosas o vibraciones en el sujeto perceptor. Incluso teorías científicas se mueven según este mismo esquema, con el añadido de aportar explicaciones parciales con los métodos de la física (teoría ondulatoria, óptica, electricidad, etc.), la química, la fisiología, etc. La teoría objetivista de la percepción no explica propiamente la percepción; más bien declara lo que son en realidad el ojo, el oído, el cerebro, cómo están construidos y por qué tienen que estarlo así para desempeñar bien la función para la que sirven.

La concepción *subjetivista* consiste en la posición contraria a la objetivista, afirmando que la percepción es algo construido por el sujeto, por la conciencia; por tanto, que su contenido sea el de la realidad es algo aleatorio; cada uno se construye su imagen de la realidad desde su propia subjetividad, afectividad, intereses, etc.; con lo cual apunta a una actitud escéptica respecto del conocimiento.

La unilateralidad de estas dos concepciones consiste en que rompen la unidad de objeto y sujeto que subyace a la percepción. En efecto, la misma palabra percepción unas veces significa lo captado y percibido y otras la acción o el proceso perceptor, indicando de alguna manera la identidad que existe aquí, en el sentido de que lo percibido como tal y el perceptor como tal son idénticos. Objeto y sujeto son conceptos de relación correlativos. Cuando no se tiene en cuenta esta correlación se intenta comprender la percepción o bien desde el sujeto o bien desde el objeto, dando lugar a dos interpretaciones deficientes. El camino de salida, por tanto, no puede consistir en el intento desesperado de limpiar de subjetivismo el conocimiento, puesto que es inevitable que esté teñido por el sujeto que lo recibe

[10] Cf. ibíd., 136-140.

y construye. Más bien se trata de examinar las condiciones subjetivas de posibilidad (trascendentales) del conocimiento, mostrando que la conciencia por sí misma hace relación al objeto, es intencional, superando, por tanto, todo realismo ingenuo; en concreto se trata de ver el conocimiento en su unidad, de modo que si se da un auténtico conocimiento perceptivo, intersubjetivo y referido a la realidad, del cual no podemos dudar razonablemente, esto significa que se da por el hecho de que el conocimiento pretendido y el objeto que se muestra forman una sola cosa; lo cual supone ontológicamente que yo, como ser que conoce en acto, llego de alguna manera a identificarme con la cosa [11].

— La conciencia como unidad

Otro rasgo esencial de la conciencia es que ella nos ofrece la unidad de experiencia, la unidad personal [12]. La conciencia se nos presenta en una *forma unificada,* gracias a lo cual tenemos todas las experiencias como parte de una única experiencia unificada. Esta unidad refuta la idea de que realmente existen diversos tipos de conciencia, o diferentes sentidos de la palabra conciencia o como si ésta estuviera formada por capas o campos separados. Existe ciertamente una distinción entre pensar y sentir, pero lo que tiene de notable la conciencia es que el pensamiento y el sentimiento se producen al mismo tiempo en el mismo campo de conciencia. La conciencia se nos presenta como un campo unificado de experiencias y conocimientos, acciones y sentimientos. De tal manera es importante esta unidad de la conciencia que todo conocimiento o experiencia nuevos consisten en su integración en dicho campo; todo nuevo objeto o acontecimiento es leído y situado en el campo de nuestra conciencia.

Esta unidad de conciencia se presenta de dos formas: una unidad *vertical,* en el sentido de que todos nuestros estados conscientes están unidos, en cualquier momento dado, en un único campo consciente unificado. Se trata de una unidad que se puede llamar sincrónica, puesto que se refiere al todo simultáneo de nuestra conciencia. Y otra unidad *horizontal,* en el sentido de que se da a lo largo del tiempo. En efecto, la preservación de la unidad de nuestras experiencias requiere al menos una memoria mínima a corto plazo. No se podría tener la conciencia de un pensamiento coherente sin que tanto el principio como el fin del pensamiento formaran parte de un único campo unificado de conciencia unido por la memoria. Dicho breve-

[11] En este sentido ya Aristóteles afirma: «anima est quaedammodo omnia», *De anima,* 234 (III 5, 429b 14s); 241 (III 8, 431b 21s).

[12] J. R. SEARLE, *Mente, lenguaje y sociedad,* o.c., 72s.

mente, sin memoria no existiría conciencia organizada. Se trata de la unidad que, a diferencia de la anterior, puede ser denominada diacrónica.

c) *La conciencia como estado. El ser de los estados de conciencia*

Cuando se trata de la conciencia como estado, se trata de la conciencia no en su globalidad, sino en su parcialidad, como una parte de la mente, si ésta se entiende como la totalidad. Ahora vamos a dar una descripción de lo que es la conciencia entendida primariamente como estados conscientes. En este caso, la cuestión más importante es describir la clase de ser, propia de los estados de conciencia.

Empecemos por describir la *extensión* o denotación de dicho concepto, por decir cuáles son los estados a los que nos referimos. En este sentido se entiende por conciencia «aquellos estados de sensación o autopercepción que suelen iniciarse cuando despertamos por la mañana después de dormir y prosiguen a lo largo del día hasta que volvemos a dormirnos» [13]. El cese de la conciencia puede venir no sólo por el sueño, sino también por otros medios, como la muerte, el coma o de cualquier modo por el que quedemos «inconscientes». La conciencia presenta una enorme variedad, como lo son nuestras experiencias conscientes, de tal manera que los estados conscientes tienen toda la variedad de la vida de vigilia.

Vista la amplitud de extensión de este concepto, miremos ahora su *intensión* o connotación, es decir, las notas que los definen. En toda su enorme variedad la conciencia presenta estos tres rasgos comunes: son internos, cualitativos y subjetivos.

En primer lugar, los estados y procesos conscientes son *internos,* primero, en su sentido espacial corriente, en la medida en que ocurren dentro de nuestro cuerpo, y específicamente dentro del cerebro. Siempre se dan dentro de un organismo. Pero también son internos en un segundo sentido, es decir, que cualquiera de nuestros estados conscientes existe únicamente como elemento de una secuencia. Los estados conscientes son tales en la medida en que forman parte de una vida consciente, y cada estado tiene su identidad sólo en relación con otros estados de este tipo. Cada estado de conciencia, sea un recuerdo, una sensación o un pensamiento, se encuentra como en una red de estados que lo mantiene, le da identidad y lo constituye como tal. Esta cualidad deriva directamente de la conciencia como unidad,

[13] Ibíd., 46; para lo que sigue cf. 46-50, 72-77.

de la unidad de campo de la conciencia, que hemos visto anteriormente.

En segundo lugar, los estados conscientes son *cualitativos* en el sentido de que cada estado consciente provoca una determinada sensación, lleva aparejado un determinado carácter cualitativo. Cada estado consciente refleja una situación, una relación; se corresponde con algo que es la sensación que provoca ese estado consciente. Cada estado de conciencia presupone un objeto, que afecta o incluso provoca el estado de conciencia; por ejemplo, la contemplación de un bello paisaje provoca el estado consciente de agrado. Pero fijémonos bien, el objeto no provoca nada, porque no es consciente, lo que provoca es su sensación. Por tanto, lo que provoca el estado de conciencia es la acción del sujeto ante una situación. Así podemos decir que andar provoca una sensación diferente que leer. En cambio no existe nada que provoque la sensación de ser árbol o ser casa, porque estas entidades no son conscientes.

En tercer lugar, los estados conscientes son *subjetivos* en el sentido de que siempre son experimentados por un sujeto animal o humano. Los estados conscientes, por tanto, tienen lo que se llama una «ontología de primera persona». Es decir, sólo existen desde el punto de vista de algún agente. Los estados conscientes tienen un modo de existencia en primera persona; a diferencia de las entidades objetivas que tienen un modo de existencia en tercera persona, cuya existencia no depende de que sean experimentadas por un sujeto. Se trata de la característica ya apuntada antes al exponer el carácter ontológicamente subjetivo de la conciencia.

Una consecuencia de la subjetividad de los estados conscientes es que mis estados de conciencia me son accesibles a mí de un modo peculiar, diferente a como puedan ser accesibles a otros. Esta accesibilidad no es sólo, ni primariamente, de carácter epistémico; no se trata de que yo tenga un conocimiento más exacto y riguroso por el hecho de que me ha acaecido a mí, sino que esta accesibilidad viene dada porque soy yo, el sujeto que los experimenta, y, por tanto, forman parte de la secuencia de estados que constituye mi vida consciente.

Es más, el carácter subjetivo de los estados de conciencia no impide que puedan ser objeto de estudio de una ciencia objetiva. Pues hay que distinguir una doble clase de objetividad: epistémica y ontológica. La objetividad *epistémica* es aquella que se afirma de una proposición si se puede verificar con independencia de los sentimientos, actitudes u opiniones, como es el caso de que Cervantes publicó la primera parte de su novela *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* en 1605. La objetividad *ontológica* surge de las cosas cuyo modo de existencia no depende de que un sujeto la experimen-

te. Por ejemplo, de la montaña diremos que tiene un modo objetivo de existencia, porque su modo de existencia no depende de que un sujeto la experimente. Los estados conscientes son *ontológicamente* subjetivos, porque sólo pueden existir en la medida en que los experimenta algún sujeto; pero esto no implica que no puedan ser el objeto de estudio de una ciencia *epistemológicamente* objetiva, en el sentido de que los científicos intentan descubrir verdades que son independientes de los sentimientos, actitudes o prejuicios de quien sea. Esa objetividad epistémica, sin embargo, no excluye la subjetividad ontológica de los estados de conciencia como objeto de investigación.

Estos tres rasgos (internos, cualitativos, subjetivos) comunes a todos los estados de conciencia nos dan la descripción de la naturaleza de dichos estados. Pero, además de estas cualidades que definen el ser de los estados conscientes, podemos ahora añadir otras dos, que no definen, sino que indican cómo se nos dan, es decir, en un estado de ánimo determinado y en sí mismos estructurados.

Los estados de conciencia se nos presentan en un *estado de ánimo* determinado. Siempre estamos en un estado de ánimo, aunque éste no se manifieste de modo extremo, de manera que no pueda definirse ni como euforia ni como depresión. Este estado de ánimo que siempre acompaña a mis percepciones y experiencias les da un cierto sabor o coloración. No sólo los afectos son intencionales, según vimos en el capítulo sobre la afectividad, y, por tanto, tienen su carga cognitiva, sino que también las percepciones y los conocimientos van acompañados de sus afectos. Los conocimientos y las decisiones tienen una carga afectiva.

Los estados de conciencia están siempre *estructurados*. Nunca percibimos cosas o elementos aislados, sino conjuntos organizados. Esto ya fue puesto de relieve por la psicología de la *Gestalt* (figura). El cerebro estructura incluso el estímulo más degenerado en una figura coherente. La estructura de *Gestalt* tiene dos aspectos: *a)* percibimos cualquier objeto intencional como una figura sobre un fondo; *b)* estructuramos nuestras experiencias en un todo, de modo que la adquisición de una nueva experiencia o de un nuevo conocimiento implica integrarlo en nuestro conjunto de conocimientos.

d) *La conciencia como capacidad: la mente (el lado activo)*

La característica de la conciencia más esencial es que nos ofrece un acceso a un mundo distinto del de nuestros propios estados conscientes. La conciencia es apertura al mundo, apertura que se lleva a cabo de dos modos: el modo *cognitivo,* en el que nos representamos cómo son las cosas, y el modo *volitivo,* en el que nos re-

presentamos cómo queremos que sean, o en qué intentamos que se conviertan. Por esta característica la conciencia está esencialmente vinculada a la intencionalidad. A la conciencia en sentido activo, como capacidad, la denominamos «mente». Veamos qué se entiende por mente.

— La mente

La mente se nos presenta como un conjunto de capacidades. Con el término «mente» se designa «al racimo de capacidades cuyos miembros fundamentales son el intelecto y la voluntad» [14]. La mente es la capacidad para desarrollar las conductas específicamente humanas, es decir, complejas y simbólicas que constituyen la actividad lingüística, social, moral, económica, científica, cultural y otras actividades que caracterizan a los seres humanos en sociedad. La mente es una capacidad de segundo orden: una habilidad para adquirir o poseer habilidades. La habilidad más importante es el dominio del lenguaje. Hay que subrayar que es una capacidad, no una actividad.

Ahora bien, tradicionalmente, de entre todo el conjunto de capacidades que forman la mente, se han distinguido dos capacidades básicas: el intelecto y la voluntad. ¿Por qué la especificación de estas dos? ¿Cuál es la base de distinción entre estas dos? Los seres humanos hacemos muchas cosas, como entender, juzgar, sentir, desear, decidir, planear, etc. Los filósofos han tratado de adscribir tales estados y actividades mentales a diferentes facultades, con el fin de agrupar las acciones en virtud de rasgos comunes de descripción y valoración. Entre las caracterizaciones que podemos asignar a los estados y acciones mentales humanos existen dos que destacan como especialmente importantes. En efecto, podemos caracterizar ciertos estados como verdaderos (o falsos) y caracterizar otros como buenos (o malos). Los estados y actividades que podemos evaluar en la escala de lo verdadero y lo falso pertenecen al lado cognitivo del alma, cuya facultad ha sido denominada «intelecto»; mientras que aquellos que se evalúan en la escala de lo bueno y de lo malo pertenecen a su lado afectivo y volitivo, cuya facultad es la voluntad.

Incluso se podría designar lo correcto como el género del que lo verdadero y lo bueno son las especies. Y de forma similar cabe pensar la mente como una capacidad humana, cuyas facultades primarias son el intelecto (que busca lo verdadero) y la voluntad (que busca el bien). Si ambas escalas de valores (verdad y bondad) pueden reducirse a un género común, lo correcto, también ambas facultades

[14] A. KENNY, *La metafísica de la mente,* o.c., 50, en este apartado sigo p.48ss, 115ss.

pueden concebirse como facultades cuya actividad consiste en una actividad común, que es asentir: el intelecto asiente a proposiciones y la voluntad, a propuestas. La actividad básica de la mente consistiría entonces en asentir, adherirse, con todo lo que implica de percibir, discernir, decidir, etc. Otra manera de explicar esta distinción de facultades es la que consiste en hacerla corresponder con la distinción entre dos modos de discurso: el indicativo y el imperativo, la descripción y la prescripción.

Como se ve, no resulta difícil encontrar razones a favor de la distinción, o por lo menos para mostrar su racionabilidad. Pero tampoco lo es mostrar la insuficiencia de esta distinción, para ello basta con hacer referencia a que, para poder describir y prescribir, antes se requiere entender, deliberar, juzgar. De ahí que repetidas veces esta bipartición sea corregida por una tripartición, añadiendo a las dos anteriores la facultad del juicio, del discernimiento, que es la habilidad para juzgar sobre las proposiciones (y las propuestas que en ellas se expresan), la voluntad y el intelecto o entendimiento que se ejercita tanto en el juicio como en la volición. En el discurso tradicional se confunde a menudo la habilidad de entender con la de juzgar. Incluso podríamos discutir si el deliberar y el decidir pertenecen a la misma facultad que el juzgar; de hecho la deliberación parece presentar aspectos más bien teóricos, mientras que el decidir, aspectos volitivos, actos de voluntad, si bien es verdad que en la deliberación también se lleva a cabo una ponderación, un sopesar los argumentos a favor de una u otra propuesta. Baste esta escueta mención de las dificultades que presenta toda división de la mente en facultades, por lo que conviene poner siempre en primer plano la unidad de la mente.

Sea lo que fuere de dicha división en dos facultades, lo innegable es que ellas dicen mucho acerca del funcionamiento de la mente. Por ello, dada esta clásica bipartición de las capacidades de la mente, y partiendo de ella, intentemos decir algo respecto de cada una de las partes, a fin de poner al descubierto, a través de ellas, el conjunto de las capacidades de la mente.

En conclusión, la mente, como capacidad para las habilidades intelectuales, es una capacidad tanto volitiva como cognitiva, que incluye tanto la voluntad como el intelecto. Ya que se ha hecho referencia a la distinción entre lo cognitivo y lo volitivo tratando de la mente, ha de observarse que dicha distinción no es exclusiva de la mente, sino que atraviesa a todo el ser humano: su mente, sus sentidos y su afectividad, su lenguaje.

— El intelecto

Con el nombre de intelecto (o entendimiento) se designa a la capacidad teórica de la mente. De entre sus funciones cabe destacar las siguientes.

a) Empezando por la más importante y básica para el desarrollo de las demás funciones, hay que decir que el intelecto es la facultad por la que captamos el significado de las palabras y oraciones que usamos al hablar, al juzgar y al querer. La importancia y el carácter básico de esta función deriva del hecho de que el *lenguaje* es el medio en el que se nos aparece el mundo, además de ser la capacidad que posibilita las demás y es el medio en el que se realizan.

b) Además de la función de comprensión, el intelecto es la habilidad de usar de forma inteligente las palabras y las oraciones. Ahora bien, teniendo en cuenta que la mente es una capacidad de segundo orden, junto a esta destreza en el dominio del lenguaje, hay que situar la capacidad para adquirir y ejercitar habilidades intelectuales de diversos tipos, como la de poseer información objetiva, procesar dicha información, comparar o conjuntar distintas informaciones llegando de esta manera a generar nuevas, argumentar, etc.

c) El intelecto es la habilidad de someter la experiencia de los sentidos a los conceptos universales, y de hacer juicios generales y objetivos sobre ella. Teniendo en cuenta nuestra estructura cognitiva, que comienza con la sensibilidad, a través de la cual nos llegan las cosas, que son independientes de nosotros, el intelecto es la capacidad de leer (recoger) conjuntamente todos los datos de los sentidos, llevándolos a concepto.

Una de las actividades básicas y características del intelecto es, sin duda, el *conocer*. El conocimiento precede a cualquier otra relación con la realidad, a las que condiciona y dirige. Esto no quiere decir que se dé un conocimiento totalmente aislado ni puramente teórico. Por el contrario, se halla siempre inmerso en el contexto de toda la vida humana. Está trenzado con todas las formas prácticas de relación, en las que adoptamos una postura, tomamos unas decisiones, desarrollamos una actividad, perseguimos unos fines, tenemos unos intereses. El conocimiento es un elemento integrante de la conducta humana. Pero al mismo tiempo es el elemento primero y básico en tanto que precede a todas las otras formas de acción y autorrealización humanas haciéndolas posibles y dándoles una dirección. En este sentido, Heidegger definía el modo humano de ser-en-el-mundo como entender, no en sentido exclusivamente cognitivo, sino en toda esta amplitud aludida.

En nuestro conocimiento se nos dan unas *percepciones* sensibles. Oímos, vemos, etc. Recibimos unas impresiones sensoriales y capta-

mos unos fenómenos de nuestro entorno. Ahora bien, nunca se dan aisladamente percepciones sensoriales, el conocimiento puramente sensitivo queda penetrado y superado por otro elemento, sólo con el cual el conocimiento se hace propiamente humano. El conocimiento sensitivo del hombre se experimenta y se entiende siempre dentro de aquel campo unificado de la conciencia, se capta y se reelabora con el pensamiento. Lo propio del conocimiento humano y aquello que lo caracteriza es el *pensamiento,* que, de momento y para no entrar en su análisis, podemos resumir caracterizándolo como la captación o la construcción del concepto de lo percibido sensorialmente, lo cual pasa de esta manera a ser propiamente conocido; el pensamiento representa, pues, el elemento universal del conocimiento, además de ser la estructura mental (trascendental) que lo hace posible [15].

— La voluntad

La voluntad designa el lado práctico de la mente. La voluntad es la capacidad de buscar, proponer y proponerse libremente los objetivos o fines formulados por el intelecto. Merece la pena subrayar que la voluntad es una capacidad de la mente y, por tanto, goza de la misma cualidad intelectual y racional que las demás capacidades mentales. Las propuestas prácticas, que la voluntad hace o se hace, se realizan también mediante proposiciones y, por tanto, mediante el lenguaje y según su estructura proposicional y según su racionalidad. Tradicionalmente también se concibe la voluntad como la localización de la autonomía: de la posesión humana de ideales personales a largo plazo y de la libertad, el lugar donde se decide cómo se realiza la libertad.

Tanto por este origen como por su estructura propia, no es posible plantearse la voluntad desconectada del intelecto. Determinarse a sí mismo por algo, es decir, la búsqueda de fines, elegidos o asentidos por uno mismo, que trascienden el entorno inmediato en el espacio y el tiempo, no es posible sin el uso de símbolos para lo distante, remoto y universal. El mismo uso de símbolos implica ir más allá de lo inmediato, pasar de la materialidad del signo, considerándolo como significante de algo distinto, que es el significado. Así se puede tomar a la paloma como símbolo de la paz, o el dedo como indicador de la luna, que tanto en un caso como en otro no son lo que significan. Pues bien, el fin es algo situado en el futuro, y para ello se requiere la mediación simbólica, la mediación del lenguaje. Por otra parte, proponerse algo es cuestión de intención, y la intención impli-

[15] E. CORETH, *¿Qué es el hombre?...,* o.c., 120s.

ca tener objetivos, a los cuales uno va encaminando acciones y medios para alcanzarlos y para lo cual cuenta con razones y motivos.

Afirmada la racionalidad de la voluntad, se hace necesario situarla en su campo más vasto de la vida apetitiva o de la *apetencia* en general, entendiendo por ella el género del cual el deseo y la volición son especies. Llamamos *volición* al acto racional, propio de la voluntad, «el acto de la voluntad por el que el sujeto se propone explícitamente un fin que le ha sido presentado por la razón práctica en el curso de la deliberación» [16]. La volición es, por tanto, el tipo de apetencia que es posible sólo para los usuarios de un lenguaje. *Deseo,* en general, es el «fenómeno caracterizado por incluir la representación de un hecho o suceso atractivo cuya realidad se echa en falta» [17]. En su sentido estricto, es el equivalente castellano de *epithymia,* término usado para señalar los deseos animales o, en general, instintivos o no racionales.

Como se puede apreciar, la diferencia entre voluntad (y su acto, la volición) y el deseo está en que aquélla es racional y éste no. Esta diferencia se nos hace patente, por ejemplo, al percatarnos de que en el deseo puede que nos comportemos pasivamente, como es el caso de cuando decimos que «nos entran ganas de hacer tal cosa», o que nos «asalta el deseo de tal otra». Este posible carácter pasivo es imposible en la volición, que es un acto de querer, un acto de voluntad, realizado voluntaria y libremente y, por tanto, racionalmente. Otra diferencia clara está en que cualquier cosa puede ser objeto de deseo, por imposible que sea, incluso algo ya pasado, como cuando me digo «quisiera no haber hecho tal cosa»; mientras que lo que quiero, lo que hago objeto de mi volición, ha de ser posible, de lo contrario es imposible que me lo proponga como fin.

Si queremos afinar más en qué consiste la diferencia entre el deseo y la volición, hay que referirse a que la volición entraña la aplicación de conceptos que necesitan del lenguaje para su expresión, mientras que el deseo requiere sólo la aplicación de conceptos más simples y rudimentarios, que pueden manifestarse mediante un comportamiento no lingüístico. El tipo de conducta más elevado que expresa el deseo es la acción voluntaria; mientras que el tipo de conducta que de manera paradigmática expresa la volición es la acción intencional. Con la intencionalidad de la voluntad tocamos de nuevo el núcleo de la cuestión.

Acabamos de afirmar que «el deseo es una acción voluntaria», por lo que es necesaria una explicación. En efecto, una acción voluntaria no necesariamente es libre; voluntaria significa que es querida,

[16] L. Rodríguez Duplá, *Ética,* o.c., 39.
[17] Ibíd., 48.

que no es una acción puramente automática o un puro proceso físico o fisiológico; la razón de tal acción voluntaria puede provenir de algo puramente instintivo, y en este sentido es en el que los animales realizan acciones voluntarias. Si las acciones voluntarias se definen como acciones que se realizan en circunstancias en las que el agente puede actuar de manera diferente, entonces cuando los animales escogen entre alternativas actúan voluntariamente. En cambio, sólo los animales usuarios de lenguaje pueden realizar acciones intencionales, o actuar por razones.

Así, afirmamos que la intencionalidad es la característica esencial de la voluntad. Esto nos obliga a ver qué se ha de entender por ella, al menos por lo que se refiere a nuestra cuestión. La intencionalidad de la acción significa referencia a un fin que uno se ha propuesto, pero es algo más, exige más que el mero hacer una cosa por mor de otra. Los animales actúan por mor de objetivos, e incluso pueden ser también conscientes de sus objetivos. Y a pesar de ello no se les puede atribuir intenciones. ¿Por qué no se les puede atribuir intenciones? Esto no se debe a que no tengan objetivos remotos, universales, de los que ciertamente carecen, sino a que no establecen el nexo entre la intencionalidad y las razones. Porque un animal, a falta de lenguaje, no puede dar razón de su acción, ahí radica su incapacidad para la intencionalidad y, por tanto, su incapacidad para la volición propiamente dicha, puesto que la capacidad para la acción intencional es lo mismo que la capacidad de actuar por razones. Por tanto, la voluntad propiamente dicha, la voluntad libre, es la capacidad para actuar por razones.

e) *Estructura de la subjetividad*

Hemos hecho repetidas alusiones a la subjetividad, hablando del carácter subjetivo de estados mentales o de conciencia, de la concepción subjetivista de la conciencia. La subjetividad es una propiedad que tiene mucho que ver con conciencia y mente, pero ¿a qué se refiere dicho concepto? ¿Qué significa? Intentemos aclarar algo este concepto, que a su vez echará luz sobre el tema en cuestión.

Ya sabemos que la conciencia no es una interioridad cerrada en sí, clausurada, sino hecha de relaciones, de voces escuchadas y asumidas, de relaciones que nos constituyen cual hilos entrelazados formando un tejido. Esto implica salida de uno mismo o, si se prefiere, entradas que nos constituyen. Estas entradas no son cosas más o menos accidentales, sino que son nuestra materia, nuestra masa, estamos hechos de dichas entradas. No somos mónadas sin ventanas, como postulaba Leibniz, o si acaso lo somos, lo somos también como él mismo explicaba, es decir, mónadas que son reflejo del mundo entero, pero cada una a

su manera. En efecto, las mónadas en Leibniz no tienen ventanas, porque el mundo entero, la realidad toda, se refleja en miniatura en cada una de ellas. Cada mónada es un reflejo peculiar de la totalidad. Cada uno de nosotros somos como una condensación del universo. Ésta es la idea principal en el concepto de mónada en Leibniz.

Ahora bien, la mónada no es un simple objeto que refleje la realidad, como si fuera un espejo. En ella se da en miniatura la realidad toda, pero no en su dispersión, sino llevada a la unidad del centro perceptor que es la mónada, porque la mónada es el lugar en el que el universo logra la conciencia y la autoconciencia. Y ¿cómo se consigue esto? Por la *reditio completa,* el retorno a sí, retorno del hombre sobre sí mismo, una capacidad de ser presente a sí mismo que se verifica en dos sectores: la autoconciencia y la autodeterminación. En esta capacidad de retorno sobre sí, que significa autoposesión, presencia a sí mismo, se ha visto el fundamento de la autonomía, de la libertad, del carácter personal, de la dignidad de la persona, en último término el fundamento y el rasgo definitorio del carácter personal del hombre.

La subjetividad [18] es fundamentalmente una determinada realización de la unidad. Cuando se habla de una unidad, se piensa en los elementos de la enumeración: 1 + 1 + 1, etc. Condición previa para la enumeración es que los elementos *a)* tengan algo en común, que la suma sea de elementos homogéneos, y *b)* que cada elemento esté internamente cerrado en sí mismo y separado de los otros, lo que hace que se le pueda tomar como uno, con independencia de si en la serie aparece o no con otros, que sea individuo: indiviso en sí y separado de cualquier otro.

Ahora bien, analizando distintos seres —una piedra, un útil, un perro, un hombre— a la luz de la unidad, se advierte en cada caso una intensidad creciente de la *unidad* realizada, con un crecimiento que va paralelo a la conocida escala en el orden de los seres. En efecto, en la piedra la unidad puede venirle o de los materiales o de la forma, en todo caso, es una condición que se le otorga, que no se da ella a sí misma y, por tanto, por razones externas a ella. También por razones externas se atribuye la unidad a un utensilio, la cual viene determinada por la finalidad para la que ha sido construido. El ser vivo, en cambio, lleva ya en sí mismo (en su doble existencia de individuo y de miembro de una especie) su finalidad o su sentido, aunque no independientemente de su lugar y función en el conjunto de la naturaleza. Con el ser vivo hemos pasado de la unidad más o menos construida exteriormente, por el conocimiento o su relación con él, a una unidad intrínseca. Gracias a este carácter intrínseco, origi-

[18] G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 31-40.

nario, la unidad del ser vivo es mayor que la de un utensilio. Por la misma razón, es mayor la de un perro que la de un árbol y la del hombre, mayor que la de un gorila.

En correspondencia con esta diferencia en la unidad, se dan también distintos grados en la *realización* de la unidad. Ya de entrada podemos observar que en la realización de la unidad en todas sus formas entra siempre de alguna manera el otro. Incluso en la *piedra* entra de alguna manera la consideración de lo otro, en cuanto que ella es lo que es y no puede ser simultáneamente otra. No puede ser simultáneamente bloque de mármol y escultura. Este no ser otra cosa hace que sea esta piedra y no otra. Ahora bien, ambos aspectos —ipseidad y alteridad— no son nada respecto de la piedra misma, sino sólo respecto al observador. Para la piedra no existen ni ella ni ninguna otra, porque no le compete la facultad del «para», es decir, aquella reflexividad que tanto más caracteriza a los seres vivos cuanto mayor es su organización.

El *animal* ha alcanzado una presencia fundamental, en la que tanto él como cualquier otra cosa (con las correspondientes sensaciones de bienestar, dolor, etc., las percepciones, etc.) pueden estar o ser *para él.* Aquí entendemos por presencia no el mero hecho de estar ahí, sino el estar ante o para alguien. Esta presencia está sujeta a la dinámica del impulso hacia el desarrollo y conservación del propio ser individual y específico, que mueve al animal esencialmente hacia el posible botín, la compañera sexual, la descendencia, los compañeros, los enemigos, los subordinados, etc. Esta referencia a otra cosa está inscrita no sólo en la estructura preprogramada de su comportamiento sino también en toda su organización (órganos sensoriales, motores, digestivos, reproductores, etc.). Así, pues, lo otro con la pluralidad de sus formas es algo que pertenece al animal, tanto en la mutua relación conceptual como en la real y constitutiva.

En el *hombre* encontramos un incremento de la unidad en todos los aspectos. La identidad individual está muy acentuada. Un hombre se eleva por encima del marco del sentido y de la función de la especie y de la naturaleza universal en una proporción que no se da en ningún otro animal: la explicación aportada desde la especie retrocede frente al sentido que subyace en la forma de vida «genuinamente humana» que ha de lograrse en el plano individual-social. El hombre tiene que construir su propia forma de vida. Un hombre puede asumir numerosísimos roles, relaciones y funciones permaneciendo (y llegando a ser) él mismo, de modo que bajo esa multiplicidad puede darse un principio de identidad muy autónomo y centrado en sí mismo. Esto hace que se desarrolle increíblemente la tarea de integración, del renovado esfuerzo por la totalidad. Porque su horizonte va mucho más allá de la conservación y transmisión de la vida bioló-

gica; se trata de la idea de una vida con sentido. En su horizonte cada uno debe integrarse con cuanto le sale al paso en una repetición constante hasta la síntesis de un mundo. Pero debe realizar ese encuentro con cuanto le sale al paso de modo que lo otro (y, sobre todo, el otro) pueda aportar su propio mundo, de forma que el otro pueda estar «ahí» con su mismo ser y su propio valor.

A esta forma humana pertenece el conocimiento, que en el horizonte de la verdad se refiere a lo que es, y entra también la libre decisión que, en el horizonte de la idea del bien, dice lo que debe ser. La vida desde estos horizontes es, a su vez, una realización de unidad fundamental, en principio y en concreto. Desde esa unidad básica «con todo» surge la conciencia de existir como uno mismo distinto de los otros. Conocer y amar son realizaciones de una identidad, cuyo epicentro está desde luego en puntos contrapuestos: cuando se trata del conocimiento el epicentro está en el conocedor; cuando se trata del amor, en el amado. Saber es estar en el otro de la misma manera en que se está en sí mismo; amar es estar en sí mismo igual que se está en el otro.

Con ello llegamos a lo más específico del carácter subjetivo del sujeto humano. En efecto, un ente, que tiene su ser en la realización de una unidad de relación, en la cual él mismo y lo otro aparecen siempre como unidades separadas, es lo que llamamos sujeto. Subjetividad es, por tanto, la estructura relacional entre dos extremos autónomos y separados, que son el yo y el otro. O, dicho más brevemente: un «sujeto» es un ente que se relaciona consigo mismo al relacionarse con el otro. Al relacionarse con otro está él mismo presente, con sus capacidades.

Tomando como punto de partida la crítica de Hume: el sujeto no es algo estático, sustancial, que mantenga la unidad y la continuidad de los diversos estados mentales. El sujeto es más bien un nudo de relaciones, un tejido en el que se ensamblan múltiples hilos. El sujeto viene constituido por la conexión de las diversas relaciones (naturaleza interna, externa, mundo social, los otros, el otro, Dios), como el tejido viene formado por la conexión de distintos hilos. Pero al mismo tiempo es un nudo, es un centro, es un sí mismo, que relacionándose con otros se relaciona consigo mismo y se constituye como sí-mismo.

Con este concepto de sujeto se rechazan los dos extremos en que puede dispersarse la subjetividad: 1) No se trata de pensar en sí-mismo como pura exterioridad (cuyas consecuencias son graves: exculpación absoluta en todo: la culpa la tiene la sociedad, la familia, el ambiente, la educación, etc.; la exculpación general del sujeto equivale a una negación total del mismo). 2) Ni tampoco como pura interioridad, sino la unión de ambas dimensiones.

Dada la polivalencia de la palabra «sujeto», es preciso resaltar que aquí señala a un ente con una determinada manera de ser y no un sujeto gramatical de una frase. Subjetividad indica esta manera de ser, y no tiene nada que ver con «subjetivo» en el sentido de caprichoso, no objetivo. El significado de sujeto abarca a los seres portadores de actos espirituales (conocimiento y amor), pero también la vida humana inconsciente.

4. **Historia del concepto. Aristotélicos y cartesianos**

Aunque la llamada filosofía de la mente sea una materia filosófica de reciente creación, la filosofía ha pensado acerca de la mente desde sus mismos inicios. Aquí no vamos a señalar más que algunos hitos importantes.

El origen del término y del concepto de conciencia es latino, y más en concreto estoico, puede situarse en Séneca y Cicerón. Su significado es de «ciencia certísima» que está en el ánimo del sujeto con la que discierne entre el bien y el mal. Su origen es claramente moral. Y así pasa a la escolástica, donde es más claramente entendido como un saber que acompaña a la acción, de manera que ésta se lleva a cabo sabiendo lo que se hace, por qué motivos y con qué criterios. Conciencia continúa siendo un saber moral o práctico que acompaña a la acción, es literalmente con-ciencia. Cuando más tarde se le dé el nuevo significado, que ya no es moral, se recurrirá al latinismo o cultismo para expresar el nuevo concepto, posterior, en su sentido gnoseológico o psicológico.

Las principales posiciones acerca de esta cuestión vienen representadas por dos tradiciones, una que arranca de Aristóteles y otra, de Descartes, esta última es la de referencia en todos los planteamientos actuales, por muy anticartesianos que sean. Por eso intentaremos esbozar las grandes líneas que definen dichas posiciones: aristotélica y cartesiana.

Para los *aristotélicos* «la mente era esencialmente la facultad, o conjunto de facultades, que distinguen a los seres humanos de otros animales [...] Sólo los seres humanos podían tener pensamientos abstractos [universales] y tomar decisiones racionales: se distinguían de los otros animales por la posesión de intelecto y voluntad, y eran estas dos facultades las que esencialmente constituían la mente» [19]. La tradición aristotélica considera al intelecto como la mente por ex-

[19] A. KENNY, *La metafísica de la mente,* o.c., 36s; cf. 36-40.

celencia, y la imaginación y los «sentidos internos» no forman parte de la mente.

Para *Descartes* la mente es la conciencia, no la inteligencia o la racionalidad. La mente, desde el punto de vista cartesiano, es el reino de todo lo accesible a la introspección, de lo que se percibe en el *cogito,* que me resulta inmediatamente presente, lo cual incluye todas mis acciones y pasiones que tengo conciencia de llevar a cabo. El reino de la mente, por tanto, incluía no sólo el entendimiento humano y la voluntad, sino también el ver, el oír, el sentir, el dolor y el placer humanos. Para Descartes, la imaginación y las sensaciones o el ejercicio de los sentidos forman parte de la mente. Pues cada forma de sensación humana, según Descartes, incluía un elemento que era más bien espiritual que mental, un componente fenoménico que no estaba más que contingentemente relacionado con causas, expresiones y mecanismos corporales. También Descartes señala el carácter único de la posesión humana del lenguaje como una prueba de que sólo los humanos poseen mente; pero a diferencia de sus predecesores cree que no puede haber conciencia sin lenguaje. Para él la conciencia es la característica definitoria de la mente, que se ve acompañada por la capacidad lingüística y, por tanto, sólo los hombre pueden tener conciencia o mente.

Los aristotélicos trazaban la frontera entre usuarios y no usuarios del lenguaje dentro del reino de los seres conscientes, puesto que, para Aristóteles, los animales tienen una conciencia sensitiva y son, por tanto, seres conscientes. En cambio, Descartes elimina la conciencia animal, porque identifica conciencia con autoconciencia. Los animales, a los ojos de Descartes, no tienen conciencia, son máquinas. De esta manera Descartes introduce la concepción de la mente como un dominio oculto y privado.

5. Posiciones actuales paradigmáticas sobre la mente

El punto de partida del desarrollo contemporáneo de la teoría de la mente viene dado por la posición cartesiana, con su característico dualismo y la concepción de la mente como pensamiento, como algo privado o interior a cada uno, inmaterial, independiente del cuerpo y de la materia. Ahora bien, a pesar de la clara afirmación del carácter espiritual, inmaterial de la conciencia, a causa del dualismo y de la consecuente separación establecida entre cuerpo y alma, el planteamiento cartesiano se encuentra también cercano al materialismo, por lo que es apodado el «filósofo enmascarado»; de hecho toda una corriente claramente materialista lo tomó como punto de partida, no sólo en el siglo XX, sino ya en el XVIII, como son Julien Offray de La

Mettrie (1709-1751), para quien «el alma no es más que una palabra vana de la que no se tiene idea. Concluyamos valientemente, pues, que el hombre es una máquina». Por tanto, para La Mettrie, ya no sólo el cuerpo es una máquina (como en Descartes), sino el hombre.

Antes de esta interpretación claramente materialista o incluso mecanicista, Descartes ya había recibido serias críticas o en todo caso se percibía la insatisfacción en dicha solución. Así Baruj Spinoza (1632-1677) abogará por un paralelismo entre mente y cuerpo, dado que son dos atributos de una misma sustancia, estableciendo un paralelismo que equivalía a un monismo. Malebranche (1638-1715) defenderá un ocasionalismo, haciendo intervenir a Dios mismo en cada caso, haciendo que en toda situación corporal se dé la correspondiente situación o acción espiritual. Y Leibniz postulará la armonía preestablecida, de modo que las dos sustancias funcionan como si fuera una, porque ambas han sido tan bien armonizadas que van siempre totalmente al unísono.

Pero las críticas al dualismo o las alternativas vinieron de Hobbes (1588-1679), que consideraba el pensamiento como un movimiento de las partículas del cerebro, y la misma posición de Spinoza (1632-1677), que identifica las sustancias extensa y pensante, observando que la sustancia era una y la misma, con dos atributos diferentes, representa también una posición crítica con el cartesianismo.

El dualismo cartesiano era entendido como una forma de interacción entre el alma y el cuerpo. De esta manera, los enfoques científicos compartían un trasfondo común con la concepción popular, y queda registrado el trasfondo sobre el que se van a desplegar las teorías contemporáneas.

a) *El conductismo*

El primer intento de superar el dualismo (el cartesiano, y también cierto materialismo más bien mecanicista y el empirismo inglés) fue el conductismo [20]. El conductismo vendrá a transformar la psicología convirtiéndola exclusivamente en una ciencia de la conducta. Para el conductismo el «alma» o la «mente» era un pseudoproblema. En el organismo humano no hay ni una realidad llamada «mente», ni estados o procesos o eventos mentales; hay simplemente entradas de estímulos y salidas de respuesta a esos estímulos *(inputs y outputs).* Los términos mentalistas no tienen correspondencia con ninguna realidad objetiva, a no ser la de la conducta física y sus disposiciones previas.

[20] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías,* a.c., 133-137.

La refutación básica contra el conductismo puede resumirse en este argumento: la mente no es la conducta, sino el principio interno de la conducta. La mente dirige y orienta la conducta, y en este sentido es anterior y principio de ella. Los estados mentales son hasta tal punto reales que pueden producir efectos físicos o fisiológicos, una muestra palmaria de ello la tenemos en los casos, por ejemplo, en que un estado anímico produce un efecto fisiológico, como cuando el ansia puede producir taquicardia o úlcera de estómago. La refutación del conductismo vino, por tanto, acompañado por un retorno del denostado concepto de lo mental.

Este conductismo imperante en la primera mitad del siglo XX ha de calificarse de *conductismo psicológico,* y consiste en un método para el estudio de los seres humanos, una concepción defendida por algunos psicólogos (J. B. Watson y B. F. Skinner), según la cual toda conducta humana puede ser explicada como un conjunto de respuestas a los estímulos que afectan a una persona [21].

Este conductismo psicológico ha de distinguirse del *conductismo lógico,* con el que se denomina una posición contrapuesta, la que va a proponer Gilbert Ryle (1900-1976) y que consiste en la teoría que sostiene que hallarse en un estado mental es hallarse en un estado de conducta o de comportamiento. Estados mentales son o bien conductas o bien disposiciones a ejercerlas. La mente no va más allá de la conducta o acción corporal públicamente observable. En este sentido es también conductismo, pero no es un método para estudiar al hombre, sino una teoría sobre el significado de los conceptos psicológicos, que está emparentado con el empirismo lógico y su principio de verificación como criterio de verdad. De este modo, palabras como «mente» son consideradas abreviaturas de términos referidos a la conducta corporal de la persona.

El espaldarazo definitivo para esta posición vino de la obra de G. Ryle *The Concept of Mind (El concepto de lo mental),* publicada en 1949, que constituye un rechazo sistemático del dualismo cartesiano que Ryle denomina, de modo polémico, «el mito cartesiano» y «el dogma del fantasma en la máquina» [22] («The Gost in the machine»). De todos modos la descripción de la teoría de Descartes le interesa como un modo de perfilar posiciones, no entra, por tanto, en si es fiel a lo que dijo Descartes. El modelo cartesiano descansa fundamentalmente en la contraposición entre espíritu y cuerpo, de modo que son dos entidades autoexcluyentes, con propiedades contrapuestas (espiritual/material, inmaterial/extenso, localizable sólo en el tiempo/lo-

21 A. GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, «De Platón a Searle...», a.c., 479s.

22 G. RYLE, *El concepto de lo mental,* o.c., 19.

calizable espacio-temporalmente, acceso sólo por introspección/acceso intersubjetivo, etc.).

Esta imagen del espíritu humano se basa en un error categorial. Se comete un «error categorial» cuando se afirma algo que no sólo es falso, sino además absurdo, sin sentido, cuando se habla de un objeto como si perteneciera a la clase x (objeto concreto) cuando de hecho pertenece a la clase z (objeto abstracto). Para explicar este error categorial Ryle pone este ejemplo: «A un extranjero que visita Oxford o Cambridge por primera vez, se le muestran los *colleges,* bibliotecas, campos de deportes, museos, departamentos científicos y oficinas administrativas. Pero luego pregunta: "¿Dónde está la universidad? He visto dónde viven los miembros de los *colleges,* dónde trabaja el registrador, dónde hacen experimentos los científicos, pero aún no he visto la Universidad donde residen y trabajan sus miembros". Se le tiene que explicar entonces que la Universidad no es otra institución paralela o una especie de contrapartida de los *colleges,* laboratorios y oficinas. La Universidad es la manera en que todo lo que ha visto se encuentra organizado» [23]. Espíritu no es una expresión para una entidad, sino una expresión general para una gran cantidad de palabras que sirven para describir y valorar los comportamientos de las personas, sus capacidades y disposiciones. No hay ninguna sustancia inmaterial que sea la responsable de las actividades inteligentes de las personas.

La crítica al conductismo lógico fue la misma que al conductismo psicológico, puesto que el principal defecto del conductismo lógico, por lo que respecta al problema de lo mental, es que se limita a observar y describir el comportamiento, pero ignora o no quiere estudiar la fuente de ese comportamiento. Confunde la expresión con la conciencia, cuando ésta puede manifestarse o no; por ejemplo, un dolor puedo disimularlo y, entonces, para él no existiría. Por tanto, los elementos de una experiencia consciente no son simplemente las disposiciones de conducta. Por otra parte, el intento de reducir la psicología a las ciencias físicas es un intento exagerado, pero que será el camino que tomará la Teoría de la Identidad, de manera que el conductismo inicia una ruta que se radicalizará en el Teoría de la Identidad.

b) *«Teoría de la Identidad» (o monismo fisicalista, psiconeuronal)*

La *Teoría de la Identidad* (TI) (o también Teoría de la Identidad Inicial, para distinguirla de las diversas versiones posteriores) fue

[23] Ibíd., 19.

formulada en primer lugar por el filósofo y psicólogo australiano U. T. Place [24]. Su tesis es clara y rotunda: los elementos de la experiencia consciente son idénticos a los procesos y estados en el cerebro, y porque los fenómenos mentales son estados y procesos cerebrales pueden ejercer una causalidad. Por tanto, los estados mentales son idénticos a estados del cerebro, es decir, cada tipo de estado o proceso mental es numéricamente idéntico a algún tipo de estado o proceso físico dentro del cerebro o del sistema nervioso central. Se admite que los fenómenos mentales son internos de los seres humanos (así, coincide con el dualismo y discrepa del conductismo). Otra afirmación importante es que los fenómenos mentales están causalmente ligados entre sí y con situaciones del medio ambiente, que ejercen de estímulo.

La identificación de los estados mentales con estados cerebrales apunta a la posibilidad de reducir la psicología a la neurofisiología. Esto todavía es una esperanza, basada en la hipótesis general de la unidad de la ciencia y en el principio de economía, algo básico en todo discurso científico. La TI defiende que las leyes básicas del universo son exclusivamente físicas.

Desde las propuestas iniciales se han dado muchas matizaciones, correcciones y transformaciones. La más importante consiste en sacar las consecuencias del punto de partida inicial, eliminando lo mental; es la posición que se ha venido a llamar *materialismo eliminativista* o *eliminativismo* [25], defendido por autores como R. Rorty, Smart, Feyerabend, P. M. y P. S. Churchland. Consiste en el intento de explicar las expresiones psicológicas corrientes mediante expresiones no-psicológicas, sustituir la psicología por otras ciencias neurológicas o biológicas en general, de modo que se niega que haya estados o procesos mentales propiamente dichos. La creencia en la existencia de fenómenos mentales ha de desaparecer, como desapareció la creencia en las brujas, demonios o el flogisto u otras entidades semejantes.

Los eliminativistas pueden dividirse en dos clases: los computacionales y los neurofisiólogicos, según sea la instancia que elimina y sustituye los fenómenos mentales: la función computacional o el soporte neuronal.

De entre las limitaciones que presenta la TI destacan dos: 1) no tener una explicación adecuada para la naturaleza de la memoria y 2) tampoco para el surgimiento en el hombre de una conducta ética.

[24] U. T. Place, «Is Consciousness a brain process»: *Britisch Journal of Psychology* 47/1 (1956) 49-50.

[25] A. Gomila, «El materialismo eliminativista de los Churchland»: *Contextos* VIII/15-16 (1990) 241-259.

Otra objeción, de carácter general, que se le ha presentado consiste en observar que la TI se siente confirmada por el progreso de las ciencias biológicas, especialmente por la neurofisiología, de modo que se trata de una teoría que depende de dicho progreso; no se trata de una teoría comprobable sobre la base de los conocimientos actuales, sino que confía en que el progreso de las ciencias la ratifique; por ello, Popper la califica críticamente como «materialismo prometedor».

A parte de estas limitaciones y crítica de carácter general, se le han formulado dos objeciones que cabe destacar: la primera consiste en reprocharle que ignora que las sensaciones tienen características cualitativas, que no pueden captarse por un análisis puramente causal; así, por ejemplo, el sabor dulce o amargo: la sensación es cualitativamente diferente, mientras que el mecanismo causal es idéntico. Se trata del llamado problema de los *qualia*. Esta teoría puede explicar el mecanismo fisiológico, pero no la diversidad cualitativa de las sensaciones ni de los estados de conciencia. Olvida aquella característica de todo estado mental o de conciencia que lo define como cualitativo.

Otra objeción es la que Thomas Nagel formula en su célebre estudio «¿Qué significa ser un murciélago para un murciélago?» [26]. Esta objeción afecta a la explicación de la conciencia: que un ser vivo tenga conciencia significa darse cuenta de lo que quiere decir para un ser viviente x ser viviente. Los datos sobre cómo es para x ser viviente son solamente accesibles al que pueda compartir la perspectiva de x o que le sean suficientemente semejantes de modo que se pueda imaginar cómo es para x ser x. Las descripciones que nos ofrecen las ciencias de tales fenómenos son objetivas en el sentido de que prescinden de esta perspectiva subjetiva, hacen abstracción de lo que constituye la conciencia. Olvida la perspectiva de la primera persona, que define la ontología de los estados de conciencia, tal como vimos.

c) *El funcionalismo*

En los años 60, la entonces emergente ciencia cognitiva (que incluye inteligencia artificial, psicología cognitiva, partes importantes de la lingüística y la lógica, así como especialidades en sectores de las neurociencias y de la epistemología y, sin olvidar, la filosofía de la mente, cuya corriente principal es el funcionalismo) marca el paso

[26] Th. NAGEL, «What is it like to be a Bat?»: *Philosophical Review* 83/4 (1974) 435-450; reimpreso en ÍD., *Mortal Questions* (Cambridge 1979) 165-180.

del paradigma conductista al cognitivo. Los representantes de este nuevo enfoque son Hilary Putnam y Jerry Fodor (que también es psicólogo) [27], también Noam Chomsky.

El funcionalismo se formula en contraposición a la TI. La primera crítica afecta a su tesis fundamental: la identificación de los fenómenos mentales con fenómenos cerebrales y, en el caso del funcionalismo, la razón de este rechazo no es metafísica, sino empírica. En efecto, empíricamente no es plausible tal identificación, puesto que el cerebro tiene la capacidad de compensar una parte dañada, de manera que otra parte viene a tomar sus funciones; lo cual impide la identificación de los fenómenos mentales con fenómenos cerebrales. Así, por ejemplo, acerca de si el dolor es un estado cerebral, la posición del funcionalismo es que es un estado funcional del cerebro o del organismo en cuestión. Consecuencia de esta posición es que se considera erróneo reducir las teorías psicológicas a teorías neurológicas, aunque sea positivo relacionar los hechos psicológicos con los neurológicos.

El funcionalismo rechaza, por una parte, la identificación material de fenómenos mentales y cerebrales, la TI, pero, a la vez, rechaza el dualismo y las diversas modalidades de conductismo, y en este sentido defiende una cierta identidad, contingente, y por tanto cierto materialismo, puesto que los titulares o el soporte de los estados mentales son entidades físicas.

Otra objeción que el funcionalismo levanta contra la TI consiste en observar que dos seres psicológicamente muy semejantes pueden ser de materiales muy distintos: es el caso de un cerebro y un ordenador, semejantes por lo menos en la ejecución de ciertas operaciones, por lo que rechazan que el material en el que se realizan los estados mentales tenga importancia para los estados mentales. El funcionalismo es, por tanto, neutral por lo que respecta al material en el que se realiza el sistema psicológico.

De entre las críticas que se han hecho al funcionalismo, una es la de caer en un cierto dualismo, puesto que presenta el nivel mental con una total autonomía respecto a su soporte o vehículo. Otra objeción, decisiva para el abandono del planteamiento y el paso a otro, será que se presta más atención a la mente, al *software,* olvidándose del *hardware,* del cerebro. Paralelos a este olvido están la insistencia en la sintaxis y el olvido de la semántica, de modo que parece que caen en un dilema: 1) o bien nos encontramos con mecanismos (como en el caso del ordenador) que transmiten o median causalmente entre estados sistémicos, que nosotros podemos interpretar se-

[27] Cf. L. M. PUJADAS TORRES, *La ascensión y la caída de la teoría funcionalista de la mente* (Palma 2002).

mánticamente, y entonces actúan como verdaderos pensadores (son sistemas intencionales); los mismos estados mentales se conectan por sí mismos, de modo que se puede afirmar que ellos son los que piensan; 2) o bien nos encontramos con que nosotros somos los verdaderos pensadores, pero no sabemos cómo la maquinaria biológica posibilita los actos intencionales, se nos escapa la conexión entre nuestra actividad mental y la actividad neurológica.

d) *El emergentismo*

Se puede empezar a caracterizar el emergentismo [28] mediante una doble negación: 1.ª El emergentismo es la negación del dualismo, frente al cual afirma la procedencia y la dependencia que lo mental tiene de lo físico. 2.ª El emergentismo es a la vez la negación del materialismo reduccionista, a diferencia del cual afirma que existen niveles de realidad con propiedades irreductibles; así lo mental, por más que emerja de lo físico, no puede reducirse a lo físico. Lo mental constituye, para el emergentismo, una esfera de la realidad con propiedades cualitativamente diferentes e irreductibles a lo físico; pero, por otra parte, lo mental no llega a formar un mundo independiente y aparte, ya que emerge y está en permanente contacto con lo físico. Éste sería el marco general en el que se mueve el emergentismo. Dicho marco general esconde o abriga diversidad de posiciones, desde el monismo materialista de Mario Bunge o el sistematismo de Ferrater Mora hasta las versiones del interaccionismo emergentista de Popper, Sperry, Pinillos, pasando por el estructuralismo de P. Laín Entralgo.

Siguiendo a Bunge, el que mejor ha desarrollado estas tesis, podemos decir que la emergencia de lo mental es doble; dicho en términos generales, las propiedades de un sistema son de dos clases: propiedades *resultantes,* aquellas que ya tienen los componentes de ese sistema; y propiedades *emergentes,* aquellas que ningún componente del sistema tiene por sí solo, siendo propias del sistema. Todo sistema tiene al menos una propiedad emergente, de lo contrario no sería sistema. Lo mental o neural plástico es la propiedad emergente de los sistemas neurales plásticos. La emergencia consiste en que las propiedades mentales de un sistema nervioso central no las poseen sus constituyentes celulares, sino sus propiedades *sistémicas,* que además no son resultantes; es decir, estas propiedades han aparecido en algún momento a lo largo de un prolongado proceso evolutivo biológico. Por tanto, la física y la química son necesarias para expli-

[28] Cf. A. GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, «De Platón a Searle...», a.c., 499-504.

car el sistema nervioso central, pero son insuficientes. Tampoco es suficiente la biología general, pues necesitamos saber las propiedades emergentes específicas y las leyes específicas del sistema nervioso central.

En los debates actuales se suele equiparar, por parte de los críticos, el emergentismo con un dualismo de propiedades. Un ejemplo de esta posición es el filósofo canadiense Paul Churchland, para el cual afirmar que las propiedades mentales son emergentes sería perfectamente asumible por cualquier materialista; pero lo que hace que el emergentismo sea un dualismo de propiedades es que afirme que los estados y propiedades mentales son rasgos *irreductibles,* rasgos no reducibles a la materia física; serían propiedades nuevas que las ciencias físicas no pueden explicar ni predecir. «Esta última condición —la irreductibilidad de las propiedades mentales— tiene mucha importancia, puesto que es lo que hace que esta posición sea dualista. Pero no casa bien con la afirmación compartida de que las propiedades mentales no aparecen hasta que la materia física haya logrado organizarse» [29]. La respuesta a esta objeción vino de J. R. Searle, para el cual los fenómenos mentales están causados por procesos neuropsicológicos del cerebro y son a su vez rasgos del cerebro. Searle denomina a su posición «naturalismo biológico» [30]. Para dicha posición los procesos mentales son parte de nuestra historia natural biológica en la misma medida en que lo son la digestión, la mitosis o la secreción de enzimas. Searle es crítico tanto con el dualismo como con el materialismo.

6. **Conclusión: el hombre como espíritu**

Hemos visto qué se entiende por mente y por conciencia, hemos dado un esquemático repaso por las posiciones más características acerca de estos conceptos. La pregunta final y conclusiva que hay que hacerse es ¿qué queda del carácter espiritual del hombre? ¿Es razonable seguir hablando de que el hombre tiene una dimensión espiritual? ¿Se puede seguir afirmando que el hombre es/tiene espíritu?

Ya se sabe que espíritu es un término de muchos usos y significados, que van desde el «fantasma en la máquina» de Ryle hasta el espíritu de un autor o de una obra o de una filosofía o de un pueblo. Dejando aparte los usos y significados negativos, mencionemos que espíritu puede designar el estilo, por ejemplo, de un arte, el espíritu

[29] P. M. Churchland, *Materia y consciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente* (Barcelona ^{2}1999) 32.

[30] J. R. Searle, *El descubrimiento de la mente,* o.c., 15.

romántico, o el modo de hacer, el espíritu artesanal o el modo de pensar y hacer de una época, el espíritu medieval. También puede designar la gracia, en contraposición con la simple materialidad, por ejemplo se puede decir de una escultura que es sin o con espíritu, o de una bailarina o incluso de un deportista; espíritu también puede designar la vitalitad, la lucidez, la capacidad de iniciativa, la creatividad: tener espíritu o ser espíritu vivo, vivaz, etc. Como se ve, un montón de características de las que no debería carecer ningún ser humano.

Hemos hablado del hombre como ser corporal, como ser-en-el-mundo, caracterizado por su capacidad lingüística, por su sociabilidad, afectividad, y ahora, para describir este racimo de capacidades que conforman su mente, hemos hablado sobre todo de mente y conciencia (con alguna mención al término alma y sobre todo al concepto de subjetividad). En efecto, para describir el comportamiento humano debíamos hacer referencia a la capacidad que tiene el hombre de ser para sí y ser abierto a lo otro, que desde su apertura es capaz de sumergirse en el objeto y volver a sí, tomando conciencia de sí. Esta capacidad de salida de sí y vuelta a sí es lo que se denomina subjetividad. Con el concepto de sujeto designamos, pues, «un ente, que tiene su ser en la realización de una unidad de relación, en la cual él mismo y lo otro aparecen siempre como unidades separadas»; un ente, por tanto, en el que se da unidad y diferencia: unidad de relación, pero relación entre distintos; un ente que se caracteriza por unir exterioridad e interioridad. O, dicho más brevemente, «un "sujeto" es un ente que se relaciona consigo mismo al relacionarse con el otro» [31].

Ahora bien, esta subjetividad, que es para sí siendo para otro, que desde la alteridad y exterioridad vuelve a sí, que une interioridad y exterioridad, es lo que en filosofía se ha denominado «espíritu»; éste es el enfoque de la filosofía moderna de la subjetividad, especialmente en Hegel. Para Hegel: 1) el espíritu es la naturaleza (la exterioridad, lo dado previamente) que ha vuelto sobre sí misma y ha adquirido interioridad, se ha hecho transparente para sí misma, se conoce, se autoposee; 2) unidad de sujeto y objeto; 3) de ahí que el espíritu es el *telos* (lo absolutamente primero y aquello hacia lo que tiende) y la verdad de la naturaleza, ésta es su presupuesto [32]. El espíritu es autorrealización, *energeia,* es actualización de sí mismo, y, por tanto, es sobre todo libertad, a diferencia de la fijación y pasividad de la naturaleza.

Ahora bien, esta concepción del espíritu está muy lejos de ser una exclusividad de la filosofía hegeliana. Curiosamente, una concepción

[31] G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 35s.

[32] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* o.c., § 381; cf. §§ 382-393.

algo parecida la encontramos en alguien que *prima facie* puede parecer como la posición antagónica: el behaviorismo de Herbert Georg Mead. En efecto, para Mead, el espíritu y el sí mismo son emergentes sociales y el lenguaje proporciona el mecanismo para tal emergencia. Espíritu es, para Mead, sobre todo la capacidad reflexiva, entendida como la capacidad de ponerse en el lugar del otro, de entender su lenguaje, sus gestos. «Es mediante la reflexión que el proceso social es internalizado en la experiencia de los individuos implicados en él; por tales medios, que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia él, el individuo está conscientemente capacitado para adaptarse a ese proceso y para modificar la resultante de dicho proceso en cualquier acto social dado, en términos de su adaptación al mismo. La reflexión, pues, es la condición esencial, dentro del proceso social, para el desarrollo del espíritu» [33]. Por mucho que acentúe la emergencia social, la relación con el otro y el lenguaje, también afirma —como dimensiones implicadas en los mismos procesos— de manera rotunda la dimensión de la subjetividad, la conciencia y la reflexividad como características del espíritu humano.

Otra afirmación sorprendentemente afín la encontramos en otro autor que supuestamente se encuentra en las antípodas del idealismo hegeliano. Kierkegaard afirma al principio de *La enfermedad mortal:* «El hombre es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo [*Selv*]. El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma» [34]. Con esto, Kierkegaard afirma la relación y la autorrelación como características del espíritu, es más, la autorrelación es la capacidad para la relación; en toda relación el espíritu se autorrelaciona.

Espíritu, de entrada y expresado en sus términos más generales, designa esta capacidad de apertura al otro, de acogida, que se realiza tanto en el nivel cognitivo como afectivo, capacidad de apertura que va unida a una paralela capacidad de vuelta sobre sí, de relación consigo; espíritu es lo que está en la relación con cualquier otro y que hace posible dicha relación, manteniéndose en su ser junto a sí, por lo cual le es posible el retorno a sí. Espíritu es reflexividad, es interioridad que vuelve de la exterioridad y la internaliza. Es el sí-mismo que, cual trama y urdimbre del tejido, viene constituido por los hilos que le vienen de fuera, pero al mismo tiempo queda trabado como centro de relaciones, de tal manera que él es quien hace posible dichas relaciones.

[33] G. H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad,* o.c., 166.
[34] S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal...,* o.c., 47.

Puestos a señalar el *fundamento* de dicha dimensión del hombre, hay que nombrar la dimensión ontológica. El espíritu, como dimensión del hombre, es un intento de designar precisamente aquello que caracteriza al hombre entre todos los entes, distinguiéndolo de todas las otras cosas e incluso de los otros seres vivos. En efecto, según vimos en el primer capítulo, el hombre se caracteriza por ser aquel ente en el que aparece el sentido del ser. Con ello el hombre experimenta su trascendencia por encima de todo ente hacia el ser. Esta apertura al ser, y que a su vez el hombre está concernido por el ser, es la primera característica del hombre como espíritu.

Esta característica es de difícil definición, más bien hay que buscar algunos rasgos que solamente juntos pueden dar una imagen aproximada. En efecto, desde esta apertura al ser se comprenden mejor las dos «facultades» de la mente de las que hablábamos. Pues, el espíritu se caracteriza, de una parte, por su capacidad para poseerse a sí mismo por la autoconciencia y, de otra, por su aptitud para conocer todo ser en su verdad, bondad y unidad y para realizar valores suprasensibles [35]. El espíritu, en cuanto se realiza, incluye algo así como una dualidad unitaria, una doble intencionalidad: el conocimiento que representa el factor de la presencia perceptiva; y el amor que representa el factor de la entrega del espíritu hacia fuera, o el deber incondicional.

Ahora bien, esta doble capacidad le viene de su propia apertura al ser. En efecto, en su obrar, no restringido a un angosto dominio parcial de la realidad (como lo está el alma sensitiva, sintonizada sólo con los bienes de los sentidos, como lo está el animal que está vinculado a un medio o entorno), sino ordenado al ser sin más, el espíritu posee una abertura ilimitada de su facultad cognoscitiva «afinada» para la verdad en cuanto tal y, como consecuencia, una expansión sin límites de su voluntad «acordada» con el bien como tal.

Desde una perspectiva antropológica, podríamos dar como primer rasgo del espíritu el de la autoposesión, ser dueño de sí mismo: el hombre es aquel ente que se autoposee, que tiene un centro en el que confluyen y desde el que dimanan todos sus actos. En último término, la autoposesión viene dada por su apertura al ser: En la apertura al ser llega el hombre a aquella primigenia relación consigo en que se funda su distancia cognitiva y volitiva respecto de todo ente y, como consecuencia de eso, alcanza la libertad originaria. En su apertura al ser radica su distanciamiento respecto de todo ente y su libertad, y por eso mismo su propia autoposesión. El espíritu es la capacidad de autoposeerse por la autoconciencia y por la libertad, por el

[35] A. WILLWOLL, «Espíritu», en W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía,* o.c., 196.

autoconocimiento y por la acción, por la apertura al conocimiento del ser mismo (más allá de todas las cosas) y por la acción en búsqueda del bien. Finalmente, la autoposesión es la posibilidad y la necesidad inexorable que tiene el hombre de apropiarse de su realidad. A través de esta apropiación, la realidad lo va configurando a través de la elección e integración de determinadas posibilidades reales.

Esta apertura al ser, tanto en su aspecto de verdad como de bien, la lleva a cabo el hombre como ser-en-el-mundo y en medio de su vinculación al cuerpo, y ahí aparece no como un mero medio o instrumento externo, sino como el «ahí» concreto, como la «expresión» del espíritu. Esta apertura al ser y el ser concernido por él, que pone de manifiesto el carácter espiritual del hombre, es también el fundamento de su carácter personal, de su ser persona.

Concluyendo este capítulo hablando del hombre como espíritu, es obligatorio hacer referencia al otro capítulo en el que hablábamos del hombre como ser corporal, designando con el cuerpo la totalidad del ser humano: su ser encarnado y su carácter propiamente humano y subjetivo del cuerpo. En correspondencia, complementando y explicitando lo dicho entonces, podemos resumir el significado de espíritu aplicado al hombre en estas afirmaciones:

1. El espíritu (o espiritualidad, en el sentido de carácter espiritual) del hombre no designa una parte independiente del hombre, sino su totalidad: el espíritu es encarnado, corporeizado.
2. Con espíritu se designa aquella dimensión del hombre que es específica del hombre: su inteligencia y voluntad, su libertad, su conciencia, su mente, cuyo ejercicio se lleva a cabo siempre en y mediante el cuerpo.
3. Con espíritu se designa aquel principio de acción en el hombre que no se reduce a pura biología, aunque actúe gracias a ella y en conexión con ella; procesos que no se reducen a meros procesos naturales, sino que en ellos interviene la inteligencia, la conciencia, la libertad, valores elegidos, creatividad, etc.
4. Con espíritu, como vuelta a sí mismo, interioridad, se designa el carácter subjetivo y personal del hombre. El hombre como espíritu es el que puede afirmar que «tiene» cuerpo y «yo soy mi cuerpo».
5. Con espíritu se designa aquella apertura radical del hombre a la realidad y al ser, que le confiere aquella capacidad característica al conocimiento y a la libertad, lo abre a la verdad y al bien.

CAPÍTULO VIII

EL CARÁCTER PERSONAL DEL HOMBRE. EL CONCEPTO DE PERSONA

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ TURIENZO, S., «El cristianismo y la formación del concepto de persona», en AA.VV., *Homenaje a X. Zubiri,* I (Madrid 1970) 43-77; AMENGUAL, G., «El concepto de persona», en ÍD., *La moral como derecho...,* o.c., 60-89; ÍD., «El deseo como apertura y acceso a Dios. Una interpretación de *La Acción* de M. Blondel como una fenomenología del deseo», en A. ÁVILA (ed.), *Nostalgia de Infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios* (Estella 2005) 131-164; ÍD., «El hombre, un ser trascendente», en INST. SUP. DE PASTORAL (ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy* (Estella 2004) 15-65; LADARIA FERRER, L. F., «Persona y relación en el *De Trinitate* de San Agustín», a.c.; MESLIN, M., «La persona», en R. RÉMOND (ed.), *Los grandes descubrimientos del cristianismo* (Bilbao 2001) 47-70; MONDIN, B., *L'uomo: chi è?...,* o.c., 365-382; MÜLLER, M. - VOSSENKUHL, W., «Persona», en CFF III, 66-79; SIEP, L., «Persona y Derecho en Kant y Hegel», a.c.

Textos: AGUSTÍN, *La Trinidad,* o.c., 335-365; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I, q.29, o.c. I, 320-330; LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano,* o.c. I, lib. II, cap. 27 (p.482-512); FRANKFURT, H. G., *La importancia de lo que nos preocupa* (Buenos Aires 2006); MOUNIER, E., *El personalismo,* en *Obras completas,* o.c. III, 449-549.

Con el concepto de persona concluimos la parte dedicada a la estructura del ser humano. La *importancia* de este concepto radica en que decide y define lo más específico del hombre. Algunos ponen el rasgo definitorio del hombre en su carácter espiritual, y, por tanto, en la cuestión del alma-cuerpo; otros, en la libertad; otros, la mayoría, en el concepto de persona. En todo caso todos vienen a coincidir en que *lo definitorio* del hombre tiene que ver con su carácter personal. La persona como definición del hombre designa la cualidad propiamente humana del hombre: ser un quién o alguien y no sólo un qué o un algo. Y define, además, al hombre de modo global, sin privilegiar una u otra cualidad o propiedad (como razón, alma, etc.). Define al hombre en un sentido cualitativo y global. Se la puede considerar, por tanto, como la noción por la que sustancialmente se le distingue como hombre.

El concepto de persona es un *concepto nodal,* porque en él se anudan, confluyen las estructuras expuestas hasta ahora, como son mundanidad, corporalidad, afectividad, lenguaje, sociabilidad, espiritualidad (mente y conciencia). Con el concepto de persona no sólo añadimos una estructura fundamental más, sino que con él se expresa una dimensión fundamental, la propiamente humana, de las estructuras expuestas, a la vez que éstas se unifican en él. Es la categoría que recoge y unifica las estructuras anteriores; las recoge unificándolas y centrándolas en un yo, un sí-mismo, un sujeto, en un punto de adscripción y de imputación, de responsabilidad y de conciencia, de acción y pasión, de ser uno mismo y ser de relaciones. El concepto de persona viene a poner al descubierto el centro unificador y, por ello, configurador de las estructuras del ser humano. Se trata de un concepto que responde a la pregunta sobre el quién de la existencia (ST 140) y que expone el carácter personal, idéntico, subjetivo, centrado del hombre, que es un sí-mismo, que es agente.

Y por esta labor de unificación y cualificación personales respecto a las estructuras expuestas, es el puente que remite a la segunda parte, a la auto-realización, al despliegue dinámico y activo del hombre. Por estas cualidades de personal, idéntico, subjetivo, sí-mismo, el concepto de persona nos abre a la determinación, a la auto-realización. En efecto, la persona viene dada, en primer lugar, con la facticidad del «yo soy como actor» (y a la vez como paciente) y por ello el concepto de persona nos abre a las determinaciones de la libertad, acción, historicidad, cultura, construcción de la sociedad. Designa un sí-mismo, sujeto agente, libre, histórico, cultural. En la persona se hace manifiesta «la diferencia entre proyecto y ser arrojado», entre facticidad y sentido, entre ente y ser, entre la universalidad de la esencia humana y la respectiva particularidad de su realización concreta en cada uno; dicha diferencia «posibilita la historia de la persona». La persona misma implica ya determinación, acción. En efecto, la persona no es sólo el carácter específicamente humano de las estructuras antes mencionadas, sino que es el resultado de su realización. Ser persona es también el resultado de la acción del sujeto. «El sujeto pensante se trasciende actuando, se transforma en su acción, con lo que se hace persona» [1].

La persona es respuesta. Es respuesta en sentido ontológico, puesto que la existencia es respuesta a la llamada del ser de cada uno a ser cada uno, a ser un sí-mismo, como han puesto de relieve Kierkegaard, Heidegger y Levinas; es respuesta en sentido social, puesto que la persona se va haciendo en respuesta a las llamadas e interpelaciones del otro y de los otros, tal como han puesto de manifiesto las

[1] M. MÜLLER - W. VOSSENKUHL, «Persona», en CFF III, 66-79, citas p.66, 70.

teorías de la intersubjetividad; finalmente, es respuesta también en sentido teológico: Dios es el que llama a la existencia y a una realización responsable («respondible» ante él y ante otros) de la existencia. Afirmar que la persona es respuesta, además de poner de relieve que hay algo, alguien, previo a ella y de alguna manera fundante de ella, también implica un fuerte componente de acción, una dimensión de quehacer, puesto que, si es respuesta, significa que la persona se hace respondiendo.

Como se ve, el concepto de persona implica una pluralidad de aspectos, que convendrá ir explicitando separadamente.

1. La unificación de las diferentes estructuras antes mencionadas. Ahí se pone de manifiesto que la persona es un plexo de relaciones: con el mundo, con los otros, con el Otro, consigo. Este aspecto pudo verse, al menos en parte, bajo la consideración del hombre como *ser-en-el-mundo.*

2. La relación consigo, a la que en realidad le compete un tratamiento específico; es el concepto de *espíritu* que viene a dar razón de dicha relación, o también *sí-mismo,* sujeto. Aquí tendría también, en parte, su lugar el tema de conciencia o mente.

3. La persona como centro de adscripción e imputación, de responsabilidad. Su unificación como subjetividad, su modo de ser uno como *sujeto* moral, jurídico, social.

4. El tema de la *identidad.*

5. Y, finalmente, el concepto mismo de *persona* con su carácter de *singularidad,* como fundamento de su igualdad, de su capacidad jurídica (ser sujeto de derechos), de su cualidad moral: fin en sí misma, de su *dignidad.*

1. Primera aproximación al concepto de persona

¿Qué decimos cuando decimos que el hombre es persona? ¿O cuando se dice de alguien en concreto que es persona? ¿Qué dice del hombre su cualificación como persona? Si partimos de la experiencia ordinaria y del lenguaje ordinario, en el uso de la caracterización como persona podemos encontrar los siguientes significados:

1. Alguien que es sujeto de deberes y derechos, un punto de imputación de derechos activos y pasivos. Es el concepto jurídico de persona.

2. Alguien que es responsable, de confianza, se puede uno fiar de él, tanto en el sentido de que cumplirá su palabra, como en el de que es capaz de comunicación personal y de responder a ella y guardarla. Es un tú con el que puedo entrar en diálogo y en relaciones de cooperación.

3. Alguien que es coherente en su acción y en sus diversos roles. Hay coherencia en todo su comportamiento. No tiene dos o varias caras, una como funcionario o trabajador, otra como ciudadano, otra como miembro de su familia, etc. Y que, por tanto, tiene mismidad o ipseidad, interioridad de la que brota todo su comportamiento, que da unidad a todo su comportamiento. Fijémonos en que este significado es diametralmente opuesto al etimológico de rol o papel, que por sí mismo permite una pluralidad de «personas» en un mismo individuo humano. Este tercer sentido presenta, pues, dos aspectos que cabe resaltar: la coherencia ética y la interioridad que capacita para la coherencia de vida.

4. Alguien que es capaz de habla y acción y, por tanto, de comunicación personal y social, capaz de participar en la ciudad, en la sociedad, capaz de responder a la interpelación. Este concepto de persona es el presupuesto por la ética discursiva, del que parte como base necesaria y que tiene que dar por supuesta.

5. Alguien que tiene dignidad y no precio, que es fin en sí mismo y nunca sólo medio. Se trata del valor moral de la persona, puesto de relieve por la ética kantiana.

2. Historia del concepto

Este conjunto de significados que hoy podemos distinguir en el uso ordinario del término persona no siempre se ha dado. El uso y el significado de las palabras cambia, se empobrece o se enriquece o simplemente varía. Vamos a ver cómo a lo largo de la historia se ha ido formando el concepto de persona.

Y empezando por Grecia, la cuna de la filosofía occidental, hay que constatar que el concepto de persona es extraño a la filosofía griega. De hecho la misma palabra es latina. El concepto de persona pone el acento sobre el singular, el individuo, el concreto, mientras que la filosofía griega acentúa la importancia de lo universal, lo ideal, lo abstracto. Por tanto, empecemos por considerar el origen latino del concepto.

a) *Origen latino*

El término persona es de origen latino, que deriva de máscara, pasando después a significar papel o rol, carácter, personaje y persona. En principio se creyó que la etimología del término derivaba de *personare,* pensando en la función que la máscara también tenía de dar amplitud a la voz del actor. Pero esta etimología no es acepta-

ble, porque en un caso la o es larga y en otro es normal: *persōna* y *persŏnare.* Otra supuesta etimología, aducida especialmente por los pensadores medievales es «per se una», dando a entender la unidad de la persona y la sustantividad, ser por sí [2]. Excluidas estas dos explicaciones etimológicas del término, parece que debe derivarse más bien de la raíz etrusca *φersu,* que también significa máscara, actor, que dio lugar al término latino persona y al griego πρόσωπον, con el significado de máscara, cara, rol, personaje, y en la Roma imperial de persona. Por tanto, desde el significado material de máscara del actor se pasó a significar primero, papel que el actor representa en el teatro y, después, el papel que desempeña el hombre en la sociedad.

Dado que persona se refiere al papel, es obvio que un individuo puede revestir diversas personas. De todos modos, el concepto de persona se fue afinando y no designa cualquier papel social, sino, por una parte, lo que es común a todos los hombres, lo cual viene dado por la razón, y, en segundo lugar, lo peculiar de cada uno, su carácter, temperamento, capacidades, etc. A estas dos, que son las fundamentales, se pueden añadir 3) la que viene dada por el medio en que vivimos y las circunstancias de la vida, y 4) por la elección que cada uno hace en su vida, o elecciones, entre éstas especialmente la elección de la profesión. Así lo afirma expresamente Cicerón [3].

En la Roma imperial surge además el concepto jurídico de persona: un punto de imputación de derechos y deberes, un punto anónimo y perdido en el gran Imperio, que estableció unas normas para administrarlo y gobernarlo; el derecho creaba el sujeto de derecho. Se trata de un singular perdido dentro del universal.

b) *Origen bíblico*

El origen del concepto de persona es jurídico, y por tanto su significado primero y más original es el jurídico, del cual posteriormente se derivó el moral [4].

Este origen del significado (no del término) de persona tiene también sus raíces en la idea de Dios que «no hace acepción de personas» (Hch 10,34; Rom 2,11; Gál 2,6), es decir: 1) no hace distinción de personas, las trata igual a todas; 2) no juzga por las apariencias, sino que prescinde de éstas, no hace favoritismos, no tiene en

[2] B. Th. KIBLE, «Person», en HWPh VIII, col. 283-300, ref. 283.

[3] CICERÓN, *De officiis* I, 107; ÍD., *Tratado de los deberes.* Ed. J. Santa Cruz Teijeiro (Madrid 1975) 83, 86.

[4] Esta evolución la sugiere A. TRENDELENBURG, «Zur Geschichte des Wortes Person»: *Kant-Studien* 13 (1908) 1-17, ver esp. p.5s, 9s, 14.

cuenta el rostro (la máscara = persona), sea éste nacional o étnico (o cualquier otro grupo de pertenencia), el papel o estatus social, el sexo o carácter individual. La misma idea se encuentra ya muy claramente en el Antiguo Testamento: «Dios no ve como los hombres, que ven la apariencia. El Señor ve el corazón» (1 Sam 16,7).

De este prescindir de las peculiaridades a fin de valorar la igualdad en valor o dignidad y capacidad jurídica, se pasa a considerar fundamentalmente a la persona como titular de derechos y libre, adquiriendo así la significación ética de autonomía, igualdad y libertad, y, en último término, de fin en sí misma.

En la valoración de la persona, caracterizada por la igualdad y la dignidad, jugó un papel muy importante la idea bíblica del hombre como criatura hecha a «imagen y semejanza de Dios» (Gén 1,27); en esta idea se basa prácticamente toda la fundamentación teológica del valor y dignidad de la persona, que ha tenido vigencia a lo largo de siglos y no sólo en el ámbito estrictamente teológico. Esta concepción bíblica básica será ampliada en el Nuevo Testamento con la idea de que cada uno es objeto del amor infinito e incondicional de Dios, de modo que se establece una relación paterno-filial entre Dios y cada individuo humano, con lo cual cada uno es afirmado de manera absoluta, al mismo tiempo que se crea una base de igualdad y universalidad.

c) *El cristianismo*

Como decíamos, es un dato [5] generalmente admitido que el concepto de persona es extraño a la filosofía griega. «En la filosofía griega falta incluso el término para expresar la personalidad», afirma el gran historiador de la filosofía griega Eduard Zeller [6]. Y en cambio es una de las grandes aportaciones del cristianismo; como afirma Emmanuel Mounier: «el sentido de la persona queda embrionario en la Antigüedad hasta los albores de la era cristiana» [7]. Romano Guardini insiste en lo mismo con otras palabras: «el hombre de la Antigüedad clásica no poseyó aún el auténtico concepto de persona, el cual, por lo demás, no parece encontrarse fuera del ámbito al que se extiende la revelación» [8]. En el nacimiento de este concepto pode-

[5] Cf. B. MONDIN, *L'uomo: chi è?...*, o.c., 365-367.

[6] E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Teil. Zweite Abteilung: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweite Hälfte, I (Hildesheim 1963) 844.

[7] E. MOUNIER, *El personalismo*, en *Obras completas*, o.c. III, 454, 455.

[8] R. GUARDINI, *Mundo y persona* (Madrid 1999) 105.

mos distinguir unas condiciones previas y las cuestiones e ideas que lo crearon.

— Condiciones previas

El cristianismo ofrece unas coordenadas de pensamiento que hacen posible la formación del concepto de persona. Estas coordenadas vienen dadas por una novedad que introduce el cristianismo, que generalmente se resume en estos tres aspectos [9]:

α) La dimensión personal de la realidad

Empezando por las condiciones de posibilidad más lejanas o menos inmediatas del surgimiento del concepto de persona, hay que hacer mención a la introducción de la dimensión personal de la realidad, que el cristianismo, y en general el pensamiento bíblico y por tanto también judío, introduce en la consideración de la realidad. En efecto, la respuesta pagana a la pregunta por el ser fundamental es «naturalista». El concepto de φύσις —de ahí la tendencia fisicista o naturalista— domina en el ámbito filosófico clásico al entrar la filosofía a ocupar el puesto de la mentalidad mítico-arcaica. A la pregunta por el ser la respuesta era, dentro de este naturalismo, la de un absoluto neutro, un algo sin determinaciones personales: la viviente e inmortal sustancia del universo, por encima de la misma realidad de los dioses. La realidad es explicada por generación; se trata de un mundo regido por necesidad. El sustrato de esta generación es un «algo» impersonal, no un alguien. Para el cristianismo, en cambio, el mundo se explica por creación, es decir, por la dependencia ontológica del ser de una instancia personal; la fuente de la realidad es alguien, se trata de un absoluto personal. A partir de esta nueva dimensión de la realidad, se entiende que también el hombre pudiera ser comprendido como actor y el mundo pase a ser comprendido como historia.

β) La valoración del singular

La segunda condición que hace posible el surgimiento del concepto de persona hace referencia más directa al hombre mismo. El hombre antiguo es absorbido por la ciudad y por la familia, sometido a un destino ciego, sin nombre, superior a los mismos dioses. La esclavitud no alcanza a los espíritus más altos de aquellos tiempos. Los filósofos sólo estiman el pensamiento impersonal y su orden inmó-

[9] S. ÁLVAREZ TURIENZO, «El cristianismo y la formación del concepto de persona», a.c., 43-77, ref. p.45-51.

vil, que gobierna a la naturaleza y a las ideas. El concepto de persona, en cambio, pone el acento sobre el singular, el individuo, el concreto, mientras que la filosofía griega acentúa la importancia de lo universal, lo ideal, lo abstracto.

El valor absoluto del individuo es un dato de la revelación cristiana. Dicho valor absoluto de cada individuo se afirma ante Dios, porque cada uno es objeto del amor incondicional de Dios y porque Jesús se entregó a la muerte por cada uno (Tim 1,15; Gál 1,15; 2,20). O como afirma Hegel: para el cristianismo «el individuo *como tal* tiene un valor *infinito,* por cuanto, como objeto y fin del amor de Dios, está determinado a tener con Dios como espíritu su relación absoluta: que este espíritu habite en él, es decir, que el hombre *en sí* está determinado a la suprema libertad» [10].

γ) La idea de libertad propia de cada individuo humano

La idea de libertad es, según Hegel, una aportación propia del cristianismo. Para Hegel el *surgimiento histórico* de la idea de la libertad, es decir, de la libertad de todos, propia de todo individuo humano, coincide con el surgimiento del concepto de la libertad y es la aportación histórica propia del cristianismo. En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal,* que definen la historia como el camino de progreso en la conciencia y la realización de la libertad, la divide en tres períodos según el modo en que se dé la libertad: 1) Oriente: sólo uno es libre, el déspota, todos los demás son esclavos. 2) Grecia: algunos son libres, los ciudadanos de la polis. En ambos casos, las limitaciones de la libertad implican que todavía no ha aparecido la idea de libertad, que por sí misma no puede ser limitada ni concesión externa. 3) Con el cristianismo aparece la idea de libertad, precisamente porque cada uno es libre, simplemente por ser un individuo humano. Con el cristianismo surge la idea, que cual semilla echada en el interior del hombre tiene que germinar y crecer adquiriendo existencia externa, objetividad, configurando «la esfera de la existencia mundana, en cuanto sustancia del Estado, de la familia, etc.» [11]. Este despliegue y proceso de realización de la idea es el desarrollo histórico hasta la revolución francesa, la revolución política moderna [12].

Y en la *Enciclopedia* explica cómo por el cristianismo surge la idea de la libertad: «Continentes enteros, África y el Oriente no han tenido nunca esta idea [de la libertad] y no la tienen aún; ni los grie-

[10] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* o.c., § 482 nota, p.520.
[11] Ibíd., § 482 nota, p.520.
[12] Íd., *La razón en la historia,* o.c., 85-88, 197-199, 301-320.

gos ni romanos, ni Platón ni Aristóteles, ni tampoco los estoicos la tuvieron; por el contrario supieron que el hombre solamente es realmente libre por nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o fortaleza de carácter, formación, por filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y encadenado). Esta idea [de la libertad] vino al mundo por el cristianismo, según el cual el individuo *como tal* tiene un valor *infinito,* por cuanto, como objeto y fin del amor de Dios, está determinado a tener con Dios como espíritu su relación absoluta: que este espíritu habite en él, es decir, que el hombre *en sí* está determinado a la suprema libertad» [13].

— La formación del concepto

La valoración del individuo y la introducción de la idea de libertad, es decir, una libertad que no se limita a un grupo o que es concesión externa al individuo, son las coordenadas que hacen posible una nueva valoración del individuo humano dándole carácter personal. Ahora bien, el concepto de persona se va formando en un contexto teológico, tratando de pensar la Trinidad (una sola sustancia o esencia y tres personas) y Jesucristo (una sola persona que comparte a la vez la naturaleza humana y la divina, dos naturalezas en una sola persona). Estas cuestiones trinitarias y cristológicas forzaron a inventar, discutir y perfilar el concepto de persona, cosa que no se consigue enseguida, sino que transcurren siglos en su proceso de formación.

En efecto, los primeros pensadores cristianos se encontraron con que en Dios había distintas «instancias»: Jesús se llama Hijo de Dios, llama a Dios su Padre, promete enviar al Espíritu Santo. Pensando esta cuestión es como poco a poco va surgiendo el concepto de persona diferente al de esencia o naturaleza, que en Dios no puede ser más que una, puesto que el Dios cristiano es entendido claramente dentro de una línea monoteísta. De hecho, se llega a la distinción pensando estas instancias como interlocutores, con ayuda de la gramática antigua que comienza a distinguir entre personas verbales, yo, tú, él; de este modo ven que en Dios hay alguien que habla a alguien [14]. Las discusiones trinitarias y cristológicas aportaron especialmente la distinción entre naturaleza y persona; mientras la *naturaleza* se refiere a lo común entre los hombres, o también en Dios; *persona* «no significa una especie, sino algo singular e individual» [15]. Entonces persona se entiende como el correspondiente lati-

[13] Íd., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* o.c., § 482 nota, p.520.
[14] M. Fuhrmann, «Person», en HWPh VII, col. 269-322, col. 276-278.
[15] Agustín, *La Trinidad,* VII, 6, 11: «non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum» (en o.c., 415).

no del término griego ὑπόστασις (que también se entiende y se traduce como «supuesto», sujeto de las acciones).

Posteriormente, san Agustín (354-430), que va a escribir uno de los grandes tratados sobre la Trinidad (400-416), establecerá ya con mucha claridad el concepto de persona, como una combinación de autonomía y relación: la persona es por sí, es autónoma, y a la vez es relación: el padre es padre porque tiene un hijo, y viceversa. «El Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre, estas relaciones no son según la sustancia, porque cada una de estas personas divinas no hace habitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí; mas tampoco se ha de afirmar que las relaciones sean en la Trinidad accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e inmutable. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen no según la sustancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable» [16].

Como se ve, la mayor dificultad provenía del hecho de tener que pensar algo que es relación, por tanto, algo que no es del orden de la sustancia, y al mismo tiempo no es accidental ni mudable, sino sustancial. La solución no pudo ser más atrevida, pues consistió en forjar el concepto que les permitiera pensar ambas cosas: la relación y la sustantividad, concepto que no fue otro que el de «relación subsistente».

Una gran dificultad provino de la terminología, la cual delataba una dificultad conceptual. En efecto, la primera terminología que se usó fue griega. A las personas se las llamaba ὑπόστασις. La traducción latina literal es «sustancia», que a la vez servía para traducir οὐσία. Sustancia o subsistencia tenía la ventaja de significar el ser por sí, propio de la persona, pero a los latinos les sonaba tanto a sustancia o cosa que era tenida por un concepto inadecuado para expresar lo personal. Por otra parte, el término persona, ya existente en latín, les sonaba a demasiado extrínseco, ya que denotaba algo accidental en la persona, como son sus oficios, roles, «personajes», cualidades, etc. En el caso de Dios no podía pensarse en algo semejante, ya que en Dios no puede haber nada accidental. Aunque con matizaciones y crítica, el término que se adoptó fue mayoritariamente el de *substantia* o *subsistentia*.

También la discusión en torno a Cristo dio lugar a la formación del concepto de persona. En este caso se trataba de pensar la unidad personal de Cristo, que era a la vez Dios y hombre, por tanto tenía una doble naturaleza, siendo una única persona. La solución vino

[16] AGUSTÍN, *La Trinidad,* V, 5, 6 (en o.c., 343). Cf. L. F. LADARIA FERRER, «Persona y relación en el *De Trinitate* de San Agustín», a.c.

con la «unión hipostática», unión personal, unión en una sola persona de las dos naturalezas divina y humana, en el sentido de que hay un único *suppositum,* un único sujeto agente y paciente, un único responsable de sus acciones, en el que se unen (sin confundirse ni mezclarse) las dos naturalezas. De este concepto arranca directamente el de persona, que se forma al final de la Edad Media y se consolida en la modernidad, entendido como ente moral, ser moral, autónomo y responsable.

Respecto de cualquier naturaleza, persona significa lo que hay en ella de distinto, lo que la «individúa». Por ello puede aplicarse tanto a Dios como al hombre.

Con esto ya tenemos las notas fundamentales que van a definir la persona: 1) decir relación a alguien, siendo a la vez autónomo; ser no algo accidental, sino sustancia, subsistencia; 2) ser individual; 3) ser sujeto agente y paciente, racional. Estas notas fundamentales se resumirán en la más celebre definición de persona, la de Boecio: «persona est rationabilis naturae individua substantia» [no accidente] (la persona es una sustancia individual de naturaleza racional), definición que será objeto de comentarios y correcciones a través de la historia, especialmente en la Edad Media. De hecho, esta definición afirma expresamente la racionalidad, la sustancialidad y la individualidad; la relación, en cambio, se pierde.

d) *Edad Media*

La Edad Media [17] puede decirse que parte de la definición de Boecio, aunque también en general se la critica como insuficiente. Dos tendencias que reflejan la doble preocupación según el contexto en que se la estudia, la trinitaria (de Nicea) y la cristológica (de Calcedonia). San Agustín y Boecio pueden ser considerados los representantes de estas dos tendencias. Una, la agustiniana y franciscana, pone el acento en la subsistencia y define «persona» como aquello que singulariza radicalmente al ser y lo constituye en individuo subsistente a partir de una esencia universal. Aquí domina la contraposición entre común y propio y, a la vez, es la más cercana a planteamientos intersubjetivos o personalistas modernos, por cuanto la persona se define no sólo por la autonomía sino también por la relación. La otra, la boeciana-tomasiana, pone el acento en la incomunicabilidad (es decir, singularidad), y más que definirse, se señala, y lo hace con atributos negativos, como la posesión como propia e incomunicada del ser que se es. Aquí domina la contraposición entre uni-

[17] Cf. B. Th. KIBLE, «Person», en HWPh VII, col. 283-300.

versal e individual. Esta segunda es la que más se ha impuesto, es la llamada concepción sustancialista de la persona. Desde ella se ha elaborado la definición individualista de la persona, solidaria de una concepción naturalista de la sustancia. En cambio la primera, la agustiniana-franciscana, se ha considerado secundaria, a pesar de ser la que ofrece más posibilidades para un desarrollo específico de la realidad personal, más afín a planteamientos personalistas.

Así, Ricardo de San Víctor, de la escuela franciscana, más próximo a la línea agustiniana, parte de la definición boeciana de persona, y la critica llegando a formular otra definición como alternativa. Su crítica se dirige a que se la caracterice como sustancia, un *quid,* algo universal, mientras que persona se dice de un *quis,* de alguien individual. Entonces cree que el término que mejor puede designar lo característico de la persona es el de existencia, por lo que propone sustituir el término sustancia por el de existencia. Con el término existencia se expresan dos cosas: el *sistere* que es el ser en sí, lo cual vale tanto de las personas creadas como de las increadas, aunque de modo diferente. Y el *ex* se refiere a la cuestión del origen o modo de obtener tal cualidad; el *ex* da a entender que tenemos la subsistencia que nos viene de fuera, por la relación con los otros; la relación con el otro no sólo no anula la autonomía, sino que la constituye. La nueva definición que propone es la siguiente: *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* (= existencia no comunicable de naturaleza intelectual). Otra definición suya célebre: *existens per se solum juxta singularem quendam rationalis existentiae modum* (= existente por sí solo según un singular modo de existencia racional). Aquí se pone el acento en la peculiaridad, de tal modo que se define como no comunicable, no transferible, no común (no hay que entender que la persona sea incomunicable, tal como hoy en día entendemos la comunicación, se trata de la no comunicación o transferencia del ser de cada uno, que es personal).

También santo Tomás de Aquino parte de la definición boeciana de persona, de la que cree poder sacar más que sus críticos anteriores, de modo que propone no cambiarla, sino entenderla mejor. A su modo de ver el concepto de persona designa un subsistente de naturaleza racional, la más digna de todas, que existe por sí. «El término "sustancia" no entra en la definición de persona en cuanto significa esencia, sino en cuanto equivale a supuesto; sentido que se refuerza al añadir "individual". Para designar la sustancia en este sentido usan los griegos el término hypóstasis» *(STh.* I q.29 a.1 ad 1). La persona es entendida fundamentalmente como supuesto racional. Este modo propio de existir por sí se expresa de manera especial en la capacidad de actos inmanentes como el conocer y el querer, es decir, por la apertura a las esferas de la verdad y de la libertad: en estos

dominios es donde el hombre actúa por sí mismo. Por eso, en último término, la libertad es la característica decisiva, que hace a la persona el ser más perfecto en toda la naturaleza. Esta libertad tiene su raíz en la razón. Por eso, si cosa, subsistencia e hipóstasis pueden designar otras especies de sustancias, persona se reserva para las sustancias racionales. Así, también para santo Tomás «persona significa lo que en toda la naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional» *(STh* I q.29 a.3), perfección debida a su carácter racional y subsistente en sí misma. El fundamento último de la personalidad viene dado, según santo Tomás, por la autonomía en el ser gracias a su carácter racional, es decir, gracias a la posesión de un propio acto de ser: gracias a tal posesión la realidad humana se hace completa en sí misma.

Como resumen de la aportación del pensamiento medieval al concepto de persona, se puede afirmar que se llega a una comprensión de la persona que incluye estas tres cualidades: 1) *racionalidad,* es decir, la capacidad de conocer y querer: referirse a estados de cosas generales, de seguir reglas lógicas y de dar motivos o causas; 2) *libertad,* es decir, la capacidad de hacer u omitir algo voluntariamente y con propósito, de lo cual consecuentemente uno se hace responsable, y 3) *individualidad,* en el sentido de que aparece como propio, tanto por la diversidad respecto de cualquier otro individuo de la misma especie como por la conservación de la identidad propia para un cierto espacio de tiempo; ser por sí mismo y diferenciarse de otro.

Ahora bien, ¿cómo explica el pensamiento medieval la relación entre estas tres cualidades? Un *individuo* debe caracterizarse por una cierta integridad, por ser de una sola pieza, como tal no puede ser dividido en partes que sean de la misma especie que él mismo. Para ser individuo, una sustancia individual, se requiere que sea un cuerpo material organizado, sea de manera natural o artificial. En correspondencia con los diferentes grados de esta organización se dan diversos grados de integración de un individuo. Cuanto más evolucionado, tanto más compleja y diferenciada es la estructura interna y la capacidad de actividad de un individuo. El máximo desarrollo se encuentra en individuos que, gracias a su naturaleza racional, pueden ejercer un cierto dominio sobre su acción y omisión. Con ello ya hemos llegado a la otra cualidad: la *libertad,* que muestra el lado práctico de la racionalidad. Los individuos que no son libres, porque les falta la racionalidad, son comparables a instrumentos: existen solamente en vistas a la especie a la que pertenecen y gracias a ella; en cambio, el individuo humano existe por sí. La *racionalidad,* como la capacidad suprema natural, hace del que participa de ella un ser libre, y consecuentemente un individuo en sentido propio y eminente. Se da, por tanto, un contraste claro y rotundo entre personas y cosas,

distinción que posteriormente se traducirá en un contraste jurídico, y a la vez en el lenguaje ordinario tomando al mismo tiempo tintes valorativos; por ejemplo, cuando se habla de cosificación o reificación.

e) *Modernidad*

Con Descartes empieza a abrirse camino un nuevo concepto de persona: ya no se la define respecto a la autonomía en el ser, sino en referencia con la autoconciencia. El hombre tiene una garantía de ser él mismo, de existir efectivamente, de no ser un puro sueño, sino una realidad auténtica, porque se piensa a sí mismo: «Cogito, ergo sum». El yo consiste en la autoconciencia. Y en ello consiste la singularidad del hombre.

Llama la atención que Descartes no presente una concepción elaborada del concepto de persona; su interés recayó en la fundamentación de una ciencia del hombre compatible con su filosofía general de la naturaleza. Por ello, a primera vista puede dar la impresión de que fue John Locke el que sacó las consecuencias para el concepto de persona, reservando el término «persona» para la parte puramente mental del hombre, por la que se distingue de los animales y de los demás autómatas.

Lo más característico e innovador de John Locke [18] es que el concepto de sustancia no pertenece a la definición de persona, puesto que la persona se define desde la conciencia de sí misma. Pero el concepto de sustancia pertenece al acceso al concepto de persona. En efecto, la sustancia pertenece a las ideas complejas, puesto que la necesidad de pensarlas proviene de un complejo de propiedades que se manifiestan empíricamente unidas. Locke llama idea a la sensación o percepción, cada idea corresponde a una sensación. Pero hay ideas complejas que no proceden de las sensaciones, sino de la conjunción de las simples que nosotros llevamos a cabo. Éste es el caso de la idea de sustancia, que la construimos precisamente como supuesto sobre el que poner las ideas simples. Por ejemplo: percibo color, tamaño, forma, etc. de un objeto que tengo delante; como supuesto y unión de estas ideas construyo la idea de sustancia llamada «silla», que soporta y reúne todas aquellas ideas simples. Sin la idea de sustancia sería imposible referir el contenido de nuestra experiencia a un objeto. Con ello hacemos la presuposición de un titular o portador desconocido de estas cualidades, es decir, las sustancias. Este proceso de búsqueda o construcción de un supuesto es lo que hacemos también con el concepto de persona, de manera que el concepto de persona viene a ser la subjeti-

[18] G. SCHERER, «Person», en HWPh VII, col. 300-319, ref. 303-305.

vación del concepto de sustancia. En este sentido el concepto de sustancia es el camino de acceso al concepto de sujeto. Se trata de un proceso constructivo análogo.

A la subjetivación de la sustancia corresponde el concepto de persona, que Locke define de esta manera: «es un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial» [19].

Al ponerse la conciencia como la característica básica del concepto de persona («El sí mismo depende de la conciencia y no de la sustancia» [II, 27, § 19, p.501]), se está dando un cariz intelectualista de la misma, de manera que otros aspectos son silenciados, como la relación y la corporalidad. En cambio, por otro lado, se destaca el carácter moral, e incluso jurídico, de la persona. En efecto, otro elemento que juega un gran papel en el concepto de persona o identidad personal es el tiempo. La identidad de la persona se forma o constituye en la medida en que yo sé en un punto temporal posterior que yo mismo he cometido tal acción en un tiempo anterior. Por esta apropiación de estados anteriores de mi yo me hago responsable de acciones que hice anteriormente. Por esta apropiación de acciones anteriores de mi yo como mías se da un sobrepasar sobre el tiempo en virtud de mi autoidentificación, y no en virtud de la permanencia en el tiempo de una sustancia de yo o del alma.

Ahora bien, ¿cómo llego a reconocer una acción anterior como perteneciente a mi yo? Para esta cuestión es de decisiva importancia el interés por sí mismo. De él surge la preocupación por la felicidad. Esta preocupación por la felicidad ahora y en el futuro lleva a la autoconciencia a su unidad y no la deja que sucumba o recaiga en una pura conciencia de sueño (II, 27, § 28, p.510). Ahí pues nos encontramos con una raíz práctica de la identidad de la persona. Esta raíz práctica no sería suficiente para la identidad de la persona, puesto que ella misma exige un punto de referencia idéntico para constituirse como identidad. Y, por tanto, si los intereses y la preocupación por la felicidad se guiaran por los contenidos cambiantes, entonces la identidad se desmoronaría en dichos cambios. Este punto de referencia identificador, según Locke, proviene solamente de una referencia al futuro, es decir, al castigo o la felicidad infinitos que se decidirán en el Juicio divino Final (II, 27, §§ 24, 28, p.505s, 510). Desde este futuro extremo del hombre cae una luz sobre su pasado, puesto que entonces tendrá que responder de sus actos. De cara a este Juicio, la persona puede identificarse con su pasado. De ahí brota otra raíz

[19] J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. II, 27, 11, vol. I, 492s.

práctica de la identidad de la persona. Entonces tenemos que el interés y la responsabilidad ante el juicio de Dios son las raíces de la identidad personal.

Si el concepto medieval de persona era de raíz teológica, el moderno es de raíz ética. De ahí se deduce también que la persona no es una determinación de su dignidad anterior a la cualidad moral y religiosa del hombre singular, sino el resultado de un proceso subjetivo, llevado a cabo por la conciencia, de modo que ahí donde no haya conciencia no hay persona: «Porque cualquiera que sea la sustancia, o esté formada de cualquier forma, no habiendo conciencia, no hay persona» (II, 27, § 25, p.506). La persona se hace por sí misma.

f) *Idealismo alemán*

En vez de hacer una exposición del concepto de persona en Kant y Hegel, vamos a señalar algunos rasgos característicos del planteamiento de ambos autores y en general del idealismo alemán [20].

1. El punto de partida no es sustancial, sino *conciencial,* aunque se desarrolle en un contexto y en una perspectiva práctica; el concepto básico no es el de sustancia, sino el de conciencia, como es propio de un planteamiento moderno.

En la autoconciencia toda persona se da en dos sentidos distintos: como determinada y como universal. Esto significa —y con ello entramos a considerar el aspecto *universal*— que yo soy esta o aquella determinada persona «para mí mismo», para un sí-mismo que puede abstraerse de cualquier factor o determinación específica, que puede imaginarse a sí misma como siendo otra de la que es y que, dentro de ciertos límites, puede cambiarse activamente. En esta capacidad de abstraer de su modo concreto y particular de ser y de transformarse, se expresa la universalidad de la persona. Todos somos yo; en eso somos iguales, intercambiables; yo es cualquiera. La importancia de la abstracción consiste en que pone de manifiesto la posibilidad de prescindir de las particularidades, mostrando así que el valor de la persona no procede de cualidades particulares, sino del hecho de ser individuo humano. Pero al mismo tiempo cada persona debe ser algo determinado y específico, más bien un alguien *determinado.* No puedo ser el sí-mismo para el cual soy esta persona específica sin ser alguna persona específica y sin ser *esta* persona específica que de hecho soy.

Este doble aspecto —universal y determinado o particular— se puede expresar diciendo que el concepto de persona es en realidad un juicio, que consiste en afirmar que este individuo particular tiene

[20] L. Siep, «Persona y Derecho en Kant y Hegel», a.c., 39-68, ref. p.40-41.

valor o dimensión universal, es sujeto de derechos y deberes universales.

2. Esta capacidad de decir yo, propia del hombre, «lo eleva infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona,* y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas,* como son los animales irracionales, con los que se puede disponer a capricho. Y es así, incluso cuando no es capaz todavía de decir yo» [21]. De este texto kantiano cabe destacar tres cosas: *a)* la personalidad se basa en la capacidad del yo de ser consciente; este rasgo corresponde al que Boecio y los medievales llamaban «naturaleza racional»; *b)* la persona permanece debido a la unidad de la conciencia a través de todas las fluctuaciones; la identidad de conciencia constituye la identidad personal; *c)* por eso la persona se distingue a sí misma de todas las demás cosas y seres vivos, que están a disposición suya y que puede usar como medios, y en cambio no puede comportarse de cualquier modo, según le plazca, con las demás personas; se trata de la distinción básica entre persona y cosa. «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas;* en cambio, los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)» [22]. De esta distinción entre cosa y persona se deduce otra según la cual una tiene precio y otra tiene dignidad [23].

3. El inciso «y es así, incluso cuando no es capaz todavía de decir yo», es también de importancia. A pesar de su carácter racional, el ser persona no se deduce de rendimientos o coeficientes intelectuales, o cosas semejantes, sino que es un carácter que se reconoce por el solo hecho de ser individuo humano, sin tener que alegar nin-

[21] I. KANT, *Antropología. En sentido pragmático,* o.c., 15.

[22] ÍD., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* o.c., 83.

[23] Ibíd., 92: «En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad.* Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente;* en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.—Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial;* lo que sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto;* pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad».*

guna cualidad o mérito. Es la propiedad de la persona que Hegel denomina «inmediatez», dando a entender que se es persona ya de entrada, sin tener que demostrarlo. Esto no impide que uno deba hacerse persona en la medida de sus posibilidades, las cuales, en todo caso, son de carácter moral, pero no intelectual. Este aspecto cobra gran actualidad ante ciertas teorías que pretenden medir el ser persona según el coeficiente intelectual.

4. La conciencia universal, para la cual soy esta persona específica, incluye mis características esenciales. La primera de éstas es la espontaneidad, una actividad que no está determinada externamente, sino que es una actividad autónoma, que brota de uno mismo. En cada «yo pienso», en cada «yo quiero» y en cada «yo soy consciente de una obligación», el «yo» denota una actividad que se produce por sí misma. A esta actividad se le aplican los rasgos básicos, destacados en el concepto más alto de actividad según la tradición filosófica: la *energeia* (o acto) de la teoría y de la praxis al mismo tiempo; es una actividad que no puede ser concebida más que como existente; es la actividad del pensamiento dirigida hacia sí mismo; y es una actividad que se tiene a sí misma como su propia meta. Es acto, es autorrealización, es ser por sí y realizarse por sí.

Esta actividad espontánea y su carácter universal ponen de manifiesto tanto el carácter racional como el de libertad; la espontaneidad conlleva la capacidad de pensar y abstraer, la cual a su vez ejerce la capacidad de elegir y decidir, no estar previamente vinculado por instintos naturales.

5. Una característica aún más básica de esta actividad ilustra su relevancia para la filosofía práctica: es la actividad de legislación. La forma en que el sí-mismo prescribe leyes es diferente para las esferas de la naturaleza, la ética o la justicia legal. Pero el hecho básico de que el sí-mismo universal prescriba leyes, implica que éstas se aplican de la misma forma a todas las personas, que obligan incondicionalmente a todas las personas y que éstas son simultáneamente sus legisladores y los sujetos de las mismas, y que son «autónomas». Por eso el concepto de persona es un concepto de la filosofía práctica: moral y jurídica en Kant, jurídica en Hegel.

De ahí la importancia del concepto de responsabilidad. La persona se caracteriza por la responsabilidad de sus acciones y eso implica que puede relacionar sus propias acciones con leyes. La persona consiste en la capacidad de responder de algo, su acción, ante alguien, la ley, la conciencia, un tribunal. La diferencia entre una persona y una cosa está implícita en esta posibilidad de responsabilidad. El concepto de responsabilidad, en Kant, proporciona el eslabón entre la personalidad psicológica y la moral; lo que primero se afirma es la responsabilidad moral, la cual implica la unidad de sujeto agen-

te, de lo contrario sería absurdo imputar a una persona sus acciones anteriores. Estos aspectos están expresados en las siguientes definiciones de persona: «*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad *moral,* por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la *psicológica* es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)» [24].

g) *Fenomenología y personalismo*

Max Scheler (1874-1928) remata todas las tesis típicas del personalismo, tales como: 1) el primado de la individualidad respecto de la universalidad, de lo concreto respecto de lo abstracto; 2) la irreductibilidad de la persona a la categoría de sustancia, y 3) la inaplicabilidad de las técnicas científicas al estudio de la persona.

Pero antes de entrar en estos puntos, conviene situar cómo se plantea el concepto de persona. Persona es la forma concreta en que existe el espíritu en el hombre. Persona y espíritu son equivalentes en tanto que la primera es el modo concreto y real de existencia del segundo: «denominaremos *persona* al centro activo en que el espíritu se manifiesta en las esferas del ser finito» [25]. Por eso, todo espíritu real ha de ser necesariamente personal y toda persona ha de ser espiritual: «todo espíritu es por necesidad esencial personal y la idea de un "espíritu impersonal" es contradictoria [...] La persona es la forma de existencia esencialmente necesaria y única del espíritu en cuanto que se trata de un espíritu concreto» [26].

Para calibrar el alcance de estas afirmaciones hay que recordar que para Scheler la diferencia específica entre el hombre y el animal no está en el nivel de la vida ni de la inteligencia práctica, sino en el espíritu, entendiendo por espíritu no algo en continuidad con la escala biológica, sino algo distinto de la vida que incluso se define por su capacidad de negar la vida, de decir «no» [27]. Las cualidades que definen el espíritu son la «independencia, libertad o autonomía existencial» [28], la apertura al mundo y desvinculación de un entorno, la capacidad de objetivar, de tomar las cosas en sí mismas y no sólo por el

[24] I. KANT, *La metafísica de las costumbres,* o.c., 30.

[25] M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos,* o.c., 55. Cf. A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler...,* o.c., 286-304.

[26] ÍD., *Ética. Nuevo ensayo...,* o.c., 520.

[27] ÍD., *El puesto del hombre en el cosmos,* o.c., 54.

[28] Ibíd., 55.

estímulo o utilidad o agrado que me producen, capacidad de tomar distancia ante las cosas, de no estar atado a ellas, de no tener entorno sino mundo.

Si el espíritu se define negativamente con relación a la vida, la persona lo hace respecto al concepto de cosa. Para explicarlo, Scheler distingue dos órdenes de realidad: 1) lo físico y lo psíquico, que se caracteriza por ejercer «funciones» y estar regido por leyes; 2) lo espiritual o personal, que lleva a cabo «actos» regidos por motivos. Las funciones pertenecen al mundo observable y objetivable, y hacen relación necesariamente a la corporeidad; mientras que los actos no existen más que en su realización, y todo intento de objetivarlos es una traición a su naturaleza íntima. Con dicha distinción Scheler quiere poner de relieve que en el hombre existe un nivel de fenómenos que está por encima de cualquier tratamiento propio de una ciencia objetiva; insiste en la no objetividad de los actos a fin de alejarlos de toda cosificación.

La persona es la unidad espiritual de la que brotan los actos. «La persona es más bien la unidad, inmediatamente vivida del viviente espiritual —y no una cosa solamente pensada detrás o fuera de lo inmediatamente vivido» [29]. La persona lleva a cabo actos diversos, los cuales adquieren su unidad sólo en la persona misma. «La persona es la concreta esencial unidad del ser de actos de esencia diversa, que en sí misma precede todas las diferencias de actos (especialmente también la diferencia de percepción externa e interna, de querer interior y exterior, del sentir interior y exterior, amar, odiar, etc.). La esencia de la persona funda todos los diversos actos» *(Ética,* p.513). La persona es, por tanto, esencialmente ejecutora de actos.

La persona no puede ser entendida solamente como el punto de atribución de los actos. Eso pertenece al sujeto. Su relación con los actos no es sólo de imputación, sino de fundación. Entonces, ¿qué significa que la persona «funda» los distintos actos?, ¿qué significa la relación de «fundamentación»? *(Ética,* p.513) se pregunta a continuación Scheler. En primer lugar, significa que la persona dota a los actos de un carácter de concreción que aparece en ellos siempre que se realizan, de tal modo que hacen referencia directa a la persona, llevan su marca, la cual los hace concretos.

En segundo lugar, significa que la persona no viene fundada sobre la conexión de los actos. Scheler rechaza concebir a la persona como un conglomerado, una asociación de actos, como quería Hume. La persona no es algo que exista tras o sobre los actos, sino que se da íntegra en cada acto, sin que se agote en ninguno. Precisamente porque se da entera en cada acto, no es necesario un ser per-

[29] ÍD., *Ética. Nuevo ensayo...,* o.c., 499.

manente que se conserve independientemente de los actos. «La identidad [personal] reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro» que es la ejecución de actos diversos *(Ética,* p.515).

Afirmando que «la persona existe y se vive como un ser realizador de actos, y de ningún modo se halla "tras de éstos" o "sobre ellos"», se alude a la concepción sustancialista de la persona, que es radicalmente rechazada. La razón de dicho rechazo es doble. En primer lugar, porque sustancia huele a cosa, a cosificación de la persona; y en segundo lugar, porque significa una unidad estática, algo que está detrás o por encima de los actos, como si dicha realización fuera accidental, mientras que, para Scheler, la persona entera está en la realización de sus actos y no es nada sin ellos, ella es la ejecutora de actos. A la hora de explicar la relación entre la persona y sus actos, Scheler rechazaría tanto el principio clásico, según el cual *operari sequitur esse:* el obrar se sigue del ser, como también el moderno, según el cual *esse sequitur operari:* el ser se sigue del obrar, porque tanto uno como otro presuponen un ser, una sustancia, sea entendida como principio o como resultado del obrar; su principio más bien podría formularse como *esse est operari:* el ser es el obrar.

El problema que plantea esta concepción de persona es que parece consistir en un actualismo, cosa que, por otra parte, Scheler niega expresamente y además sería incoherente con su concepción fundamentalmente ética de la persona, que implica responsabilidad, culpa y arrepentimiento, lo cual sólo es explicable desde una concepción no puramente actualista de la persona. Por tanto, habría que decir que su posición no es ni sustancialista ni actualista, sino una postura intermedia, que él mismo no define o no le da nombre; otros han intentado darle nombres tales como «actualismo fenomenológico» y «sustancialismo ekstático».

h) *Filosofía analítica*

El concepto de persona en la filosofía analítica está fuertemente marcado por la influencia del libro de Gilbert Ryle (1900-1976) [30] y su renovado anticartesianismo, de modo que el concepto de persona se contrapone diametralmente al de un sujeto independiente con determinaciones exclusivamente mentales. En este sentido se puede considerar una expresión clásica de esta tendencia la definición que Peter Frederick Strawson (1919-2006) da de persona: «El concepto de persona ha de entenderse como el concepto de un tipo de entidad

[30] G. RYLE, *El concepto de lo mental,* o.c. (el original es de 1949). Cf. H.-P. SCHÜTT, «Person», en HWPh VII, col. 319-322, ref. 319.

tal que, *tanto* los predicados que adscriben estados de conciencia *como* los predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a una entidad individual de este tipo» [31].

Como se ve, Strawson parte de una doble clase de predicados; por una parte, los que se aplican a cuerpos materiales, a los cuales denomina «predicados M»; no sólo nos adscribimos a éstos, sino también a cuerpos puramente materiales, como puede ser «pesa 80 kg», «está a la puerta», etc. Y, por otra parte, están «todos los demás predicados que aplicamos a personas», y que no aplicamos a cuerpos puramente materiales, a los que llama «predicados P». Los predicados P son muy diversos, incluyen cosas como «está sonriendo», «va de paseo», «tiene dolor», «está pensando profundamente», «cree en Dios» (son ejemplos que pone el mismo Strawson). Entonces su propuesta es que denominemos persona al tipo de entidad que puede ser sujeto tanto de predicados M como P.

Una primera característica de este concepto de persona es que encaja bien con el concepto vulgar o corriente de persona, con el lenguaje ordinario. De todos modos, Strawson le asigna una dimensión filosófica, que consiste en que se trata de un concepto «lógicamente primitivo», es decir, no analizable por medio de los conceptos de una conciencia incorpórea (alma) y un cuerpo humano. Pues una condición necesaria para que se puedan adscribir estados de conciencia es que se adscriban a las *mismas cosas* que las características corpóreas; no pueden atribuirse predicados P más que a entidades que también tienen predicados M (p.104s).

Esta afirmación del carácter primitivo de la persona se dirige contra aquellos que, a causa de sus intuiciones cartesianas, se creen obligados a afirmar que una persona debe ser comprendida como un sistema de sujetos lógicos diferentes, que consta de un cuerpo y de un sujeto incorpóreo de estados puramente de conciencia. Ahora bien, la afirmación de Strawson no implica que la persona no tenga una estructura interna compleja, ni tampoco que dicha estructura no deba describirse mediante la distinción entre lo mental y lo físico; ni siquiera implica que sea imposible admitir que en una persona haya una cosa singular puramente mental, que sea la responsable de que la persona piense, perciba y tenga experiencias conscientes. Lo que sí queda definitivamente excluido es que cuando nosotros nos queremos referir a una persona tenemos primero que identificar un sujeto mental de estados de conciencia y un cuerpo humano, independiente uno del otro, con el fin de constatar después que ambos están en una

[31] P. F. Strawson, *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva,* o.c., 107, 104. Cf. H.-P. Schütt, «Einleitung a Person», a.c., 279-286, ref. 282-284.

contingente relación causal y que, por tanto, juntos forman una persona. Lo que según Strawson primero se ha de identificar es la persona, y respecto a ella se pueden identificar después también su conciencia o su alma (esta persona como sujeto de ciertos predicados P) y su cuerpo (esta persona como sujeto de ciertos predicados M). Lo que entonces se identifica es de alguna forma dos cosas singulares distintas, que no pueden existir independientemente.

Strawson defiende su posición con el argumento de que la localización en un marco espacio-temporal es la base última para nuestra identificación de cosas singulares, de individuos concretos. Aquellos sujetos puramente mentales, a los que no se les pueda aplicar ningún predicado M, son difícilmente localizables en dicho marco. Entonces, si nosotros no pudiéramos atribuir los estados de conciencia a una persona localizable, no estaríamos en condiciones de referirnos a estados de conciencia singulares y a sujetos individuales de tales estados. Entonces no podríamos indicar nunca, respecto a otros y respecto a nosotros mismos, si realmente tenemos algo que ver con una o varias de dichas cosas singulares puramente mentales.

Esta concepción, según la cual las personas tienen un cuerpo o son ellas mismas un cuerpo, se ha convertido en un lugar común dentro de la filosofía analítica. A ella se refieren o de ella parten otros como Ayer, Frankfurt, Williams, Sellars, etc. Son, por tanto, siempre ciertas entidades corpóreas las que pueden ser consideradas personas. Pero entonces surge la pregunta crucial, ¿cómo debe ser dicha entidad para que pueda ser considerada persona? ¿Cuáles son las condiciones de la personalidad? Esta cuestión no queda respondida simplemente refiriéndonos a los predicados P, puesto que entre ellos caben estados como «tener dolor», que se aplican no sólo a los humanos sino también a los animales. ¿Habría que admitir que todos los seres a los que se les puede aplicar predicados M y P son personas? Pero, entonces, el concepto de persona se abre de manera demasiado amplia.

Esta cuestión es tomada por Harry G. Frankfurt [32], considerando que con ello no se ha definido a la persona y preguntándose sobre qué cualidad es la decisiva y definitoria de la persona. Dicha cualidad la encuentra Frankfurt en que a la esencia de la persona no sólo le pertenece obrar voluntariamente y con propósito, sino disponer de la capacidad para la autoevaluación reflexiva *(reflective self-evaluation)* de los motivos del propio obrar; de acuerdo con eso, las personas no tienen simplemente deseos, sino que, además, con algunos de sus deseos pueden referirse a otros de sus deseos; y cuando consigue

[32] H. G. FRANKFURT, «La libertad de la voluntad y el concepto de persona», en ÍD., *La importancia de lo que nos preocupa,* o.c., 25-45.

que sus deseos de primer grado se realicen según o de acuerdo con los deseos de segundo grado, entonces decimos que tiene voluntad libre.

Es básica la distinción entre deseos de primer y segundo grado. Los primeros son los inmediatos y directos: deseo ir de paseo, de excursión, etc.; los de segundo grado son los que orientan a los primeros: quiero ir de excursión porque me gusta viajar, porque quiero visitar a mi amigo, o aquel país o ciudad; de tal manera que, si me encuentro con el amigo aquí, no iré de viaje. En esta capacidad de tener deseos de segundo grado consiste la libertad de voluntad y en ella se basa la propiedad definitoria de la persona.

Este concepto de persona no se halla muy lejos del concepto de Locke, de fuerte carácter moral, como el concepto de un ser que es responsable en un sentido moral o jurídico de las acciones que le pueden atribuir. Daniel C. Dennett [33] afirma que este concepto moral de persona tiene un claro carácter normativo. Lo que falta es formular las condiciones de la personalidad, que deberán ser presupuestos para su aplicabilidad. La racionalidad es decisiva para la atribución de propiedades específicamente personales. Pero es imposible dar con todas las condiciones necesarias y suficientes para decir qué es una persona.

Dentro de la corriente analítica de la filosofía se da todo un círculo de filósofos, de corte biologista, que han puesto en cuestión aspectos importantes del concepto de persona. Entre ellos destacan Peter Singer, Hugo Tristam Engelhardt, John Harris, Michael Tolley, Mary Ann Warren [34]. En general, se puede decir que su punto de partida es el concepto lockeano de persona, por su planteamiento conciencial, llevando al extremo la concepción intelectualista de la persona y su distinción del concepto de hombre, de manera que ser individuo humano no implica ser persona (depende de sus capacidades), ni ser persona implica ser humano. Otro interés que los une es el ecológico, que los obliga a luchar contra el antropocentrismo o la concesión de un lugar de privilegio para la especie humana, de ahí un cierto carácter antihumanista o «antiespecismo», una modalidad de antirracismo aplicado a la especie humana. Si, por una parte, su concepto de persona, de corte intelectualista, queda desvinculado de toda relación con la base biológica de la especie humana, por otra, la misma base biologista los lleva a la afirmación de que la racionalidad no es una exclusiva de la especie humana, dado que otras especies dan

[33] D. C. Dennett, «Conditions of Personhood», en A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Person* (Berkeley-Los Ángeles 1976) 175-196.

[34] Cf. F. Torralba, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristam Engelhardt y John Harris* (Barcelona 2005).

muestras de comportamiento racional, mientras que ésta brilla por su ausencia en algunos humanos (menores de edad, discapacitados, etc.). Esto comporta la afirmación del carácter personal a ciertos primates y su negación a ciertos humanos. Para ellos no valdría la distinción entre capacidad y ejercicio, como vimos que hacía Kant, o el carácter inmediato que tiene el concepto de persona según Hegel.

3. El concepto

Del mismo modo que descubrimos en el uso del término persona una diversidad de significados, así también en el concepto de persona se da una diversidad de aspectos que ahora conviene desplegar. Antes de entrar en el desarrollo de los aspectos más destacables, conviene recordar que el concepto de persona es el que unifica los aspectos característicos del ser humano. Por eso, ahora podríamos recapitular lo que se ha ido exponiendo acerca del hombre como ser-en-el-mundo, corporal, espiritual, social, dotado de lenguaje, de razón, afectos, deseos y motivos; e incluso anticipar determinaciones que saldrán después, como la libertad, la acción o la historicidad. Dando por supuesto lo expuesto y afirmando que todo se recapitula en el concepto de persona, vamos a explicitar aquellos aspectos que ponen de manifiesto cómo se dan en la persona. Tanto en la evolución del concepto como en la discusión actual se destacan como definitorias las propiedades de inteligencia o (auto)conciencia y autonomía moral (libertad y responsabilidad), las cuales, a su vez, requieren como soporte al individuo (corporal) humano.

a) *Individualidad. Inmediatez*

Intentemos una primera aproximación al concepto de persona por su lado más obvio y externo. En todo el desarrollo de la exposición de la AF hemos puesto especial atención en subrayar la unidad del ser humano, a pesar o a través de su pluralidad de dimensiones y aspectos. Por esta unidad es un ente ontológicamente individual: es un *individuo,* indiviso en sí y dividido de cualquier otro. Como individuo pertenece a una determinada especie, con la que comparte sus capacidades genéricas. Es, además, identificable por medio de predicados materiales y espirituales; es, por tanto, una unidad o individualidad corporal y psíquica, moral y jurídica.

Ahora bien, esta unidad tiene su fundamento en el hombre mismo, no es una construcción exterior. El hombre es un ser viviente unificado, con un centro. Este dato científico, biológico, tiene su ver-

sión existencial en que el hombre es un sí-mismo. Una aproximación a dicho fenómeno la tenemos en el hecho de que el hombre puede destacarse y separarse de cuanto no es él [35]. En este proceso el hombre se ve remitido a «sí mismo». Esta experiencia radical la expresamos lingüísticamente con la palabra «yo».

En la individualidad va implícito el hecho de que el individuo humano por el solo hecho de ser tal es persona. Es la característica primera con que Hegel define a la persona: la *inmediatez,* lo cual significa que es algo dado, se da por supuesto, es el punto de partida. Eso tiene sus consecuencias, porque quiere decir que todo individuo humano, por el mero hecho de ser tal, ha de ser considerado persona, sin tener que acreditar capacidades ni rendimientos. La acreditación de capacidades se requiere para roles o funciones, pero no para ser considerado persona. En este sentido no hay que confundir el intento de definir el concepto con el intento de excluir a los menos dotados. La definición se refiere a la intensión del concepto (la enumeración de las notas que caracterizan globalmente al conjunto), la inmediatez se refiere a la extensión (a los individuos incluidos en dicho concepto), que abarca a todo miembro de la especie humana.

b) *Sí-mismo: yo e ipseidad*

Esta experiencia originaria de sí mismo como *yo* se mantiene en todas las formas de la autorrealización humana como su centro unificador y su fundamento primordial. Este yo es el centro de las actividades más diversas y estados, como percepciones sensibles, pensamientos, deseos, afectos y sentimientos. Es el yo de mi cuerpo, de mis relaciones personales y sociales, de mis roles y funciones, de todas mis actividades por diversas que sean. En este sentido es el yo-centro, puesto que es el foco originario de toda acción y pasión. Y por ello mismo es un yo-totalidad, no porque él sea la totalidad, sino porque viene dado en la realización consciente de forma atemática y desobjetivada de todo acto. Se co-experimenta en toda experiencia, se con-sabe en todo conocimiento, puesto que toda experiencia mía y todo conocimiento mío son eso: míos, los experimento y realizo como «acto mío». El yo es el principio unificador, de modo que los actos no son aislados, sino que forman una trayectoria, una biografía, una historia, gracias a esta referencia a un yo. Pero el yo continúa siendo imperceptible en sí mismo de modo directo e inmediato. Lo experimentamos como centro de operaciones no objetivo, como el fundamento originario y unificador de todo el

[35] E. CORETH, *¿Qué es el hombre?...,* o.c., 113-120.

acontecer consciente, pero sin ser él mismo tema u objeto de conocimiento.

Esta breve descripción del sí-mismo aplicado al concepto de persona da como resultado que ser persona es ser un sí-mismo, tener una ipseidad, una interioridad.

Intentemos aclarar primero el significado de *sí-mismo.* En primer lugar, es un pronombre reflexivo, es el *se,* es uno mismo como referencia de sí mismo, en acusativo, yo como *me,* lo cual implica una cierta vuelta sobre sí mismo. Por esta capacidad de volver sobre sí, de auto-referencia, se habla de la *estructura espiritual* del hombre y en el mismo sentido de *interioridad,* dando a entender que el hombre, además de la exterioridad, tiene interioridad, a diferencia de la cosa, que es pura exterioridad. En segundo lugar, sí-mismo puede significar a uno mismo, a diferencia de un representante propio o de un mediador o de un mensaje. Así, por ejemplo, decimos: «vino en persona» (en inglés se diría *self).* En tercer lugar, también se utiliza con la intención de designar al sujeto permanente que subyace a todas las acciones o estados de conciencia, o simplemente el yo de donde brotan las acciones y la conducta entera del hombre.

Para aclarar algo más el sentido de sí-mismo, se puede recurrir a la distinción ente *idem* e *ipse* [36], una diferencia clara en latín y en inglés o alemán *(self* y *same, selbst* y *gleich* o *derselbe),* mientras que se ha perdido en las lenguas románicas, puesto que el sí-mismo incluye ambos sentidos. *Idem* designa lo que se es en relación con otros u otros momentos. Despliega un abanico de significaciones que parecen formar una cierta jerarquía, cuya culminación es la permanencia en el tiempo. Es la *mismidad* o identidad. *Ipse* designa lo que se es, en sí mismo; designa ser él mismo, en persona, no un representante, no una función o cargo o dignidad; en este sentido decimos, por ejemplo: le afecta a él mismo, no a su familia o a su trabajo. No implica aserción alguna acerca de un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. Es la *ipseidad.*

En resumen, ser persona es tener una interioridad o ipseidad de la que surgen los actos plurales de la vida, pero que pueden mantener unidad y coherencia, porque son actos de un mismo sujeto agente que, en la medida en que elige ser sí mismo y, por tanto, no de manera automática por el sólo hecho de surgir del mismo sujeto agente, da unidad y coherencia a sus actos. De la ipseidad se desprenden tres nuevos rasgos característicos de la persona: singularidad, subjetividad y espiritualidad.

[36] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro,* o.c., 106-137, ref. p.XI-XIII.

c) *Singularidad*

La ipseidad, que caracteriza a cada ser humano, hace de todo individuo humano un ser singular, único e irrepetible. Ahí radica la *grandeza* del ser humano, su dignidad, su carácter de fin en sí mismo. Por esta ipseidad no tiene precio, sea comercial o afectivo, en el sentido de que «no puede ser sustituido por algo equivalente», sino que tiene dignidad, «no admite nada equivalente» [37]. Por la ipseidad el hombre se destaca y se separa como un yo singular y único. Su grandeza consiste en que no puede ser sustituido o representado por nada o por nadie.

Dicha singularidad pone también de manifiesto la *pequeñez* del hombre, puesto que, en cuanto yo, el hombre no es más que un punto en la totalidad inconmensurable del ser y del acontecer del mundo y de la historia; esa existencia aislada, limitada en el espacio y en el tiempo, está como perdida en medio de la realidad universal que se le superpone. De ahí surge la suprema soledad que todos experimentamos a veces en toda su hondura y que resulta invencible en tantos actos que sólo nosotros podemos llevar a cabo o que en último término sólo de nosotros dependen.

La experiencia de esta pequeñez es un indicio de otra dimensión: la *alteridad,* que de alguna manera nos constituye; nuestra propia ipseidad, siendo lo más propio de uno mismo y caracterizándolo como singular y único, es a la vez un eco de voces escuchadas y asumidas, es un nudo resultante de múltiples relaciones que nos constituyen, como los hilos con que se construye un tejido (tejido de relaciones que además se hilvana con la propia diversidad de fuerzas y tendencias que anidan en nuestro interior, tal como ha puesto de relieve el psicoanálisis).

Por otra parte, incluso desde el punto de vista biológico, se constata que cuanto más ha evolucionado una especie tanto más individualizada, tanto menos programada y tanto más necesitada de aprendizaje está. Con ello, pues, se indica de hecho una característica humana que hay que asumir. La individualización proviene de muchos aspectos, el biológico y especialmente el social, cultural y el autobiográfico. Se dice que incluso dos hombres clonados, en la medida en que hubieran tenido experiencias distintas y, por tanto, biografía distinta, por muy iguales que fueran bajo el punto de vista biológico, tendrían personalidades diferentes. Algo parecido ya se experimenta en los mellizos y gemelos. Esto mismo nos pone sobre aviso acerca de una limitación a la hora de hablar de «especie» humana. Sin poner en duda la existencia de la especie y de rasgos específicos, hay que tener en cuenta que

[37] I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* o.c., 92.

la singularidad personal no es sólo biológica, aunque ésta ofrezca su base, la corporal, que puede ser decisiva.

d) *Relación y alteridad. Universalidad*

Tratar de la alteridad es mirar la otra cara de la persona, otra respecto a la mismidad y subjetividad. Otra cara, que si, por una parte, podría parecer que entra en contradicción con los rasgos anteriores, por otra, baste recordar cómo las nociones mismas de mismidad y singularidad ya nos obligaron a aludir a ella, puesto que se definían respecto de ella; lo cual viene a señalar que, siendo la otra cara, está esencialmente implicada en la anterior y pertenece a la persona con el mismo rango de esencialidad.

Frecuentemente se ha reprochado al concepto de persona su carácter egológico, su intento de fundamentar y caracterizar a la persona desde sí misma con independencia de toda relación. Ciertamente el concepto de persona surge para poner de relieve la singularidad de la persona a diferencia de la naturaleza, que es común a todos los seres humanos. Y más tarde el concepto de persona se define por su autonomía, puesto que había que fundamentar y justificar que la persona era titular de derechos por sí misma y no por el lugar social o político que ésta ocupara, por tanto, independientemente de sus relaciones. De ahí el carácter egológico que puede que esté en primer plano. Pero, por poco que rastreemos en este concepto de persona, descubriremos que la persona se ha entendido siempre como relación, desde su surgimiento en las discusiones trinitarias y cristológicas, hasta en su discusión en la modernidad, en el iusnaturalismo. En efecto, ya en Fichte y Hegel se pone de relieve que la relación forma parte de la constitución de la persona, del sí-mismo, puesto que requiere de la relación y del reconocimiento del otro. Ella misma es constituida por las relaciones, por el reconocimiento.

4. **Dimensión religiosa del hombre**

Como conclusión de la exposición del carácter personal del hombre, concluyendo así la presentación de las estructuras del ser humano, haremos mención a la dimensión religiosa del hombre. Se trata de una simple referencia, puesto que su desarrollo pertenece a la filosofía de la religión y la exposición de sus formas, a la fenomenología de la religión y a la historia de las religiones. La persona nos ha aparecido como el quién del ser-en-el-mundo, corporal, social, lingüístico, afectivo, consciente e inteligente, y después la consideraremos desplegán-

dose como el sujeto de la identidad, libre, sujeto agente y paciente, histórico y temporal, que se forma y se desarrolla siempre en una determinada cultura, construyendo la sociedad en la que se encuentra injerido. De esta manera, la persona aparece ante todo como el sujeto de decisiones y acciones, de relaciones y actitudes, como si ella fuera el centro de todo, aunque no de manera solitaria, sino solidaria. La dimensión religiosa viene a completar dicho panorama, porque, por una parte, continúa presentándola como ser de relaciones, pero a la vez no como centro, sino, al revés, como excéntrica, descentrada y abocada a algo o alguien mayor, fundamento o punto de referencia supremo e incondicional al que ella misma se debe.

Repetidas veces se nos ha presentado —y continuará presentándosenos— la persona como un ser que va más allá de sí mismo, un ser trascendente. En efecto, esta dimensión de trascendencia ha surgido en diversas ocasiones: ser-en-el-mundo (como trascendencia), corporalidad (la elevación y el carácter simbólico de lo corporal), sociabilidad, lenguaje, alma-espíritu, etc. No hay cuestión antropológica que no tenga su implicación religiosa, lo cual no impide que algunas cuestiones planteen la cuestión de manera más directa y explícita, así la libertad, el ocio, la historia, la cultura y de modo especial las cuestiones de la tercera parte: el mal, la caída, la culpa, la muerte.

Esto nos muestra un rasgo característico del hombre: ser trascendente [38]. En efecto, la referencia exterior, por la que el hombre sale de sí, no es sólo una salida de su individualidad, sino también de su inmanencia humana, del ámbito humano, de su humanidad (si bien dicha salida no es una fuga, sino la realización plena de su humanidad). La salida y la referencia al otro no es más que un signo de una apertura mucho más radical, que lo caracteriza no sólo como individuo, sino como ser humano, y se trata de una apertura radical, porque lo proyecta más allá de su humanidad, por la que ésta alcanza su plenitud. De esta manera, la apertura al otro es signo de la apertura al totalmente Otro, a Dios, lo Sagrado, el Misterio.

Dicha apertura viene testimoniada desde los mismos orígenes más remotos de la humanidad. Hay toda una etología de la religión, formando parte de las ciencias de la religión, que estudia el nacimiento de los fenómenos religiosos y las bases antropológicas del comportamiento religioso con un planteamiento biológico. De hecho, las primeras manifestaciones del carácter propiamente humano del hombre en la historia evolucionista de la especie humana son el carácter artístico y sagrado dado a las sepulturas, las ritualizaciones

[38] Cf. G. AMENGUAL, «El hombre, un ser trascendente», a.c.; ÍD., «El deseo como apertura y acceso a Dios...», a.c.

de momentos decisivos de la vida. Son los momentos en que el hombre se confía a su supremo Hacedor, se lanza a los brazos del Misterio, se siente acogido y sobrecogido por lo Sagrado, por el Misterio tremendo y fascinante, el cual, a su vez, se convierte en horizonte del sentido y en la referencia para la orientación de la vida. Dicha referencia a la Trascendencia, a lo Sagrado, a lo Divino, no viene dada sólo desde la conciencia de la limitación (petición de ayuda y protección) o de la culpa (necesidad de perdón y salvación), sino también y de manera especial por la conciencia de la gracia, por sentirse agraciado, por lo que una de las manifestaciones más importantes de la religión es la acción de gracias y la alabanza, el recuerdo de los beneficios recibidos junto a la proclamación de la grandeza y bondad de Dios, culminando en la alabanza a Dios por Dios mismo.

La religión, con sus instituciones, prácticas y creencias, cuenta con una historia larga y rica, habiéndose expresado de los modos más diversos. Como cualquier otro fenómeno humano, ha sido objeto de toda clase de vivencias, decayendo también en degeneraciones y perversiones. En el mundo humano cuanto más sublime sea la cosa, más fácilmente se presta a tales procesos, y mucho más la religión, sea por causas internas o externas, por patologías propias de la religión misma o por manipulaciones externas. Dentro de esta procelosa historia hay que inscribir el fenómeno típicamente moderno de la crítica de la religión y del ateísmo. Respecto del ateísmo, por lo menos en numerosos casos, cabe preguntarse si en su vivencia no late la crítica a dichas perversiones y, por otra parte, si en él no pervive el mismo principio religioso de algo superior, sea lo incondicional del deber moral o la irreprimible ansia de bien; de manera que en él se hace presente aquel sentido de lo que nos concierne de manera incondicional en lo más profundo de uno mismo, como Paul Tillich definió precisamente la religión [39].

Por otra parte, por mucho que la crítica de la religión en casos concretos o en situaciones históricas determinadas pueda mostrarse certera, sería ingenuo y nada crítico despachar la cuestión religiosa con los cuatro lemas ilustrados usuales de la crítica de la religión, que la presentan como proyección del propio ser humano más allá de sus limitaciones (Feuerbach), opio del pueblo (Marx), platonismo para el pueblo (Nietzsche) y el porvenir de una ilusión o la neurosis infantil (Freud). Más allá de sus perversiones y patologías, de sus manipulaciones e ideologizaciones, la religión ha sido y sigue siendo una cuestión fundamental y decisiva en la constitución y realización del ser humano. Incluso en las sociedades fuertemente secularizadas, los sociólogos aplican a la religión aquel principio de la termodiná-

[39] P. TILLICH, «La dimensión religiosa en la vida espiritual del hombre», a.c.

mica según el cual la energía no desaparece, sino que se transforma. Nuestro mundo no-religioso sería más bien una prueba no de la desaparición de la religión, sino de su transformación. Así interpretan el hecho de que en momentos de nihilismo, de «muerte de Dios» (Nietzsche), se dé al mismo tiempo, y por la misma razón, una cierta revitalización de fenómenos religiosos.

El capítulo sobre el carácter personal del hombre es el lugar pertinente para explicitar su dimensión religiosa en una dirección concreta, en uno de sus argumentos. En efecto, si el hombre es siempre aquel ser que hace referencia a otro, más allá de sí, desde su nacimiento de otros, su referencia a otros (sociabilidad, lenguaje), la persona es el hombre como ser de relaciones, puesto que se hace relacionándose, respondiendo a las llamadas y retos. La persona se hace por medio de sus relaciones. La persona es, en este sentido, un producto social, como han puesto de manifiesto distintas corrientes filosóficas, desde las idealistas y marxistas, hasta las existencialistas pasando por las conductistas. Se hace persona y esa persona concreta gracias a su particular biografía, la cual está tejida por los hilos de múltiples relaciones.

Ahora bien, toda relación entre personas, que por sí misma es constitutiva de la persona y, por tanto, es una relación personalizadora, no puede evitar una cierta unilateralidad, en el sentido de que todas las relaciones personales son parciales, porque nos relacionamos siempre bajo un aspecto de nosotros mismos: nos relacionamos como marido y mujer, como padres o hijos, como hermanos, como amigos, compañeros de estudio o de trabajo, como vecinos, etc. Toda relación entre personas (y más todavía las relaciones sociales más o menos anónimas) no acoge a la persona en su singularidad y unicidad, en su carácter propio y total, que es ella. En este sentido, las relaciones personales, al mismo tiempo que nos personalizan, nos parcializan y nos objetivan, nos reducen a un aspecto de lo que somos en realidad. Sólo la relación con Dios es una relación en la que soy exacta y plenamente y de manera transparente lo que soy de verdad, acoge mi yo en su absoluta singularidad y totalidad. Por eso mismo es la relación más personal y la más personalizadora.

PARTE SEGUNDA

DETERMINACIÓN

INTRODUCCIÓN

En esta segunda parte se exponen aquellas capacidades y procesos que ponen en primer plano el ser del hombre como existencia, como proyecto, como proceso de hacerse. El primero de los cuales es la *identidad personal,* la constitución del hombre como sujeto agente y responsable, que representa una cierta continuación del capítulo conclusivo de la primera parte: el carácter personal del hombre. De este modo se muestra que la persona es el gozne que articula y une las dos partes.

La primera condición que hace posible que el hombre pueda hacerse es su carácter libre. La *libertad* es ciertamente, como afirma Hegel, no sólo una propiedad del hombre, sino su sustancia y determinación; de la misma manera que el cuerpo en general (no el humano) se define por la extensión, así el hombre se define por la libertad, que en este sentido puede ser considerada como su sustancia; pero se trata de una sustancia de tal índole que más bien lo arroja a un proceso de constitución propia, de tal manera que la misma libertad no es simplemente una capacidad que se tenga ya cumplida por naturaleza, sino que ha de conquistarse permanentemente; la libertad, en definitiva, es un proceso de liberación a través del cual se va constituyendo la persona.

El hacerse implica necesariamente una dimensión *temporal e histórica* del ser del hombre: se trata, en el caso del hombre, de un ser que no es de golpe ni todo a la vez, sino que se despliega a lo largo del tiempo (en la biografía personal) y a lo largo de la historia (como desarrollo del género humano). Este hacerse, de todos modos, no consiste simplemente en dejar que algo se desarrolle por sí mismo, como puede suceder con la semilla respecto de la planta a la cual da lugar si no le faltan las condiciones necesarias para su nacimiento y crecimiento, sino que implica la *acción* del hombre, con todo lo que implica de trabajo, ocio, fiesta. Actualmente, la acción del hombre se encuentra esencialmente determinada por el factor *técnica,* de la que al menos habrá que ver algo de su sentido antropológico. Este hacerse supone cultivarse, que es el origen de la *cultura,* entendida en sentido subjetivo, que da lugar a las creaciones culturales o a la cultura entendida en sentido objetivo; no hay duda de que el hombre es esencialmente un ser cultural, cuyo proceso y resultados dan fe de que el hombre es un ser que está llamado a hacerse, sea entendida esta llamada como destino o como vocación.

Este hacerse es ya frecuentemente una acción cooperativa, en su sentido más literal, puesto que toda acción es siempre de alguna manera interacción, por el medio en que se obra, por los medios con que se obra, por los agentes implicados en ella, por los resultados. Por eso, si en la primera parte se constataba la dimensión social del hombre, aquí, en la consideración del hombre en su hacerse, habrá que considerar su tarea de *construcción de la sociedad,* la obra humana por excelencia, como decía Aristóteles, entre cuyas relaciones destacan las de *solidaridad;* el modo de construir la sociedad es el modo de hacerse social del hombre. Si la primera parte, en la consideración del equipamiento con el que está dotado el hombre, concluía con el carácter personal del hombre, esta segunda, considerando el hacerse del hombre, ha de concluir con la construcción de la sociedad y la solidaridad.

CAPÍTULO IX

LA IDENTIDAD PERSONAL

BIBLIOGRAFÍA

GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo...*, o.c.; PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica...*, o.c., 237-301; TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna,* o.c., 17-123.

Textos: LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano,* o.c. I, 482-512; RICOEUR, P., «La identidad narrativa»: *Diálogo Filosófico* 24 (1992) 315-324; ÍD., *Sí mismo como otro,* o.c., 106-172.

Al tratar el concepto de persona, en concreto en la exposición de la concepción de Locke, ya se hizo alusión a la identidad personal. Sin negar el profundo vínculo que se da entre el concepto de persona y el de identidad personal, aquí se exponen por separado, por razones pedagógicas, para mayor claridad en las cuestiones, pero también porque la cuestión de la identidad personal presenta un aspecto activo, constructivo, ya que no es algo dado, sino construido. Por eso esta cuestión enlaza con el final de la parte anterior y a la vez encabeza esta segunda parte.

En todos los seres vivos, especialmente en los animales superiores, podemos observar una tendencia a la síntesis, en correspondencia con la constitución de un sistema nervioso central, tendencia que en el ser humano se convierte en la característica de la «función organizativa» del yo humano. Según H. Plessner, ésta es la característica que define la gradación de lo orgánico, dándose dicha gradación por una progresión hacia la unidad y centralización del organismo vivo, si bien en el hombre dicha progresión alcanza una inflexión en el sentido de que junto a la centralización biológica se da una descentralización, una excentricidad.

Otra observación procedente de diversas ciencias humanas constata que cuanto más evolucionada es una especie, tanto más individualizada está, y lo mismo se aplica a la evolución social: cuanto más evolucionada es la sociedad, tanto más individualizada está. Por otra parte, en las ciencias humanas, especialmente en psicología y sociología, se ha convertido en uso común hablar de crisis de identidad [1], referida tanto a personas, como a grupos y sociedades.

[1] Cf. E. H. ERIKSON, «La "crisis de identidad" en la perspectiva autobiográfica», a.c.

1. El concepto

El concepto de identidad es polifacético, hace referencia a la vida personal y a la social, hay identidad personal e identidad social; en sí misma reúne siempre multiplicidad de aspectos, por lo que algunos hablan de pluralidad de identidades en un mismo individuo, aunque en principio la identidad se refiere en todo caso a la unidad que el sujeto elabora llevando a unidad la multiplicidad de aspectos que lo caracterizan.

a) *Nociones generales*

Identidad indica una relación entre dos cosas que se afirman como idénticas. Identidad tiene como estructura fundamental que alguna cosa es idéntica a alguna cosa, y que esta otra «alguna cosa» es ella misma; es, por tanto, idéntica consigo misma.

Si se trata de un *objeto,* la identidad es para el sujeto cognoscente. Por ejemplo: uno va a la oficina de objetos perdidos y pregunta si han llevado tal cosa de tales características; si resulta que estas características coinciden con una cosa aportada anteriormente, por esta coincidencia el municipal concluye que se trata de la misma cosa; se trata de una cosa idéntica. (Aquí no hemos distinguido entre igualdad e identidad.)

Cuando se trata no de cosas exteriores, sino de uno mismo, entonces se hablaría de una *autodescripción;* la identidad es entendida como autodescripción. Esta afirmación de la identidad requiere operaciones más complejas. En este caso se da una peculiaridad especial: se salva la separación entre el sujeto que percibe y objeto percibido, que son el mismo. Tratándose de la identidad de una persona, la identidad tiene un doble aspecto: diacrónico y sincrónico; uno hace referencia al discurrir en el tiempo, a la biografía, afirmando una continuidad; y el otro hace referencia a la unidad (interior) de los diversos aspectos, funciones, roles de la persona, de manera que no se encuentre dividida y menos todavía en contradicción consigo misma.

Ahora bien, la identidad no se refiere meramente a la persistencia de una cosa a lo largo del tiempo, tal como lo planteó originalmente el enfoque sustancialista de la cuestión, sino que la identidad supone conciencia refleja. La identidad personal no es algo meramente dado, o un resultado de acciones rutinarias, «sino que ha de ser creado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo» [2]. La identidad no es un hecho de mera permanencia, sino un hecho de conciencia refleja.

[2] A. GIDDENS, *Modernidad e identidad del yo...,* o.c., 72, para lo que sigue ver p.71-76.

Identidad, de entrada, es un término *formal,* eidético, como lo son un pronombre demostrativo o un adverbio de lugar o tiempo, como aquí y ahora; es una afirmación de que dos cosas tienen esta relación de identidad; y tanto puede referirse a una persona como a una comunidad, una institución, una cultura. Pero su significado, lo denotado por este concepto, depende del contexto en el que se habla o del objeto al que se hace referencia. Su significado se determina y se explicita en la relación que establece con otros, con la sociedad.

El resultado de la primera consideración formal de la identidad es que el significado de la identidad se determina y se explicita en la relación que establece con los otros, con la sociedad; y que la identidad es un hecho de conciencia, reflexivo y, al mismo tiempo, de relación, porque la identidad marca también diferencias, relaciones, vínculos.

b) *Identidad personal*

«La identidad del yo no es un rasgo distintivo, ni siquiera una colección de rasgos poseídos por el individuo. Es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía» [3]. De esta especie de definición hay que destacar dos notas:

1. *La identidad no es la colección de rasgos de una persona.* Normalmente a la hora de definir a una persona (y lo mismo cabe decir de una institución, comunidad, etc.) se enumera una serie de rasgos con el fin de indicar a qué persona nos referimos o cómo la entendemos. Se trata de una descripción externa, hecha en tercera persona. Por tanto, en algún sentido es posible entenderla así. Sin embargo, aquí se niega que esto constituya la identidad personal, porque no basta con tener una colección de rasgos, sino, además, hay que tener la conciencia y la vivencia refleja de aquellos rasgos. Esto se hará más evidente si pensamos que los que tienen problemas de identidad, porque no saben bien qué rasgos los definen y en este sentido se puede decir que no tienen identidad, cuentan, con todo, con una serie de rasgos y, en cambio, se sienten perdidos, sin saber quiénes son. La identidad implica autoconciencia y reflexión sobre uno mismo. Es una construcción reflexiva. En este sentido se ha de decir que soy aquel de quien tengo conciencia de ser, que quiero ser, que me propongo ser.

2. *La identidad es narrativa, es autobiográfica.* Es una construcción reflexiva que hacemos con el material de nuestra vida. Esta segunda nota se desprende, de alguna forma, de la anterior. De ahí la

[3] Ibíd., 72.

necesidad de la memoria, de hacer memoria, de recordar y celebrar la memoria de lo que nos constituye como personas o como grupo humano (aniversarios, conmemoraciones, fiestas nacionales, religiosas, etc.). La memoria se hace necesaria, porque los rasgos distintivos no se dan de manera aislada, sino formando una trayectoria, un estilo de vida, que tiene su arraigo en dicha memoria, de manera que haciendo memoria se nutre y se construye la propia identidad.

Como es obvio, la identidad supone continuidad en el tiempo y en el espacio, pero la identidad del yo es esta continuidad interpretada reflexivamente por el agente. Esto incluye un componente *cognitivo* de la personalidad. Así, por ejemplo, ser persona no es solamente actuar como persona, sino tener un concepto de persona; lo mismo cabe decir del ciudadano respecto de las costumbres, *ethos* y cultura de su ciudad, sociedad. Hay que conocer la propia trayectoria para saber quién se es, hay que conocer historia, usos y costumbres de la sociedad para ser un ciudadano.

Este componente cognitivo no es un saber cualquiera, no es como saberse de memoria la lista de los reyes godos o la tabla de multiplicar. Se trata de un conocimiento existencial, del conocimiento existencial por excelencia, el que guía y mantiene nuestra existencia. Y se trata, por tanto, de un conocimiento en continua construcción, revisión, redefinición, sin que ello signifique ruptura. Aquí se da constantemente aquel proceso consistente en ensayo, fracaso y nuevo intento. Es el conocimiento que nos permite encarar el futuro.

«La identidad de la persona no se ha de encontrar en el comportamiento ni —por más importante que ello sea— en las reacciones de los demás, sino en la capacidad de llevar adelante una crónica particular», una autobiografía. Esta autobiografía «deberá incorporar constantemente sucesos que ocurren en el mundo exterior y distribuirlos en la "historia" continua del yo. En palabras de Charles Taylor, "para tener un sentimiento de quiénes somos, debemos poseer una idea de cómo hemos llegado a ser y de dónde venimos". En resumen, "una persona con un sentimiento razonablemente estable de la identidad personal tiene sensación de continuidad biográfica y es capaz de captarla reflejamente y, en mayor o menor grado, de comunicarse con los demás"» [4].

c) *Identidad de grupo*

Hemos empezado insistiendo en la dimensión existencial y personal de la identidad, pero ciertamente no se trata de algo que cada uno

[4] Ibíd., 74.

se fabrique de manera individual y solipsista. En la propia autobiografía entran de manera decisiva los acontecimientos del mundo, la situación social, las relaciones personales. De ahí viene la capacidad de comunicación, porque la identidad misma es fruto de elaboración personal de un material social, de un material recibido. *Identidad es identificación* con una cultura (un conocimiento social) y un grupo, ciertamente una identificación personal y a la vez, por tanto, de cada uno, con todo lo que supone de selección, de enriquecimiento, desarrollo, recorte, transformación, asimilación crítica y personal, en definitiva. La identidad se construye mediante un proceso de individualización o interiorización de las identidades, de manera que incluso las identidades sociales sólo funcionan en la medida en que son interiorizadas por los sujetos.

Esto nos muestra una fuerte imbricación entre la propia identidad y el medio social, el grupo, las relaciones sociales. Este hecho hace que ya Erikson, y sobre todo a partir de él, se hable de *identidad de grupo* y se haya creado el concepto sociológico de identidad, puesto que también los grupos establecen relaciones y comunicación y con ello hacen referencia a ellos mismos. La identidad de grupo presenta también el doble aspecto: sincrónico y diacrónico. Como ocurre con las personas, también los grupos necesitan percibir cómo son y cómo son percibidos por los otros, eso se lleva a cabo a través de las personas que los componen.

La identidad de las personas y la del grupo se condicionan recíprocamente. Ahora bien, este contexto de recíproca condición no es nunca un círculo cerrado, ya que los que participan en la identidad del grupo son siempre plurales, y las personas, a su vez, se conectan con una pluralidad de grupos que contribuyen a su identidad de manera múltiple: complementaria, en concurrencia, conflictiva, compensatoria, etc.

Como resultado de estas primeras nociones, podemos sacar la conclusión de que las identidades personales y sociales no presentan nunca una continuidad incuestionada, permanente e inmutable, constantemente igual a ella misma, sino que la identidad describe lo que es conjuntado en el pensamiento humano (en la identidad personal) y en la comunicación del grupo (en la social) a sí mismo, constituyendo así la identidad. En este sentido se puede decir que la identidad es una construcción ideal.

d) *Función de la identidad*

En primer lugar, la identidad es la integración de todas las identificaciones y de las imágenes previas de uno mismo (identidad personal), o del mundo y de la cultura (identidad grupal) a la luz de un

futuro previsible. En este sentido la identidad lleva a cabo una estructuración de la personalidad, dotándola de un potencial motivacional para encarar el futuro. La identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente, es lo que ilumina y orienta toda la vida, es aquello a partir de lo cual se construye el sentido, lo que da unidad a la vida, a la pluralidad de características que pueda tener una persona o una sociedad. Es el atributo cultural que tiene prioridad sobre los demás y los unifica, de manera que es el que organiza el sentido. Este sentido se puede traducir en una diversidad de funciones según la situación que viva la persona o la sociedad. Castells distingue tres formas de identidad: legitimadora, que genera la sociedad civil, crea unas pautas de pensamiento, juicio y decisión; la de resistencia, que conduce a la formación de comunas o comunidades, y la de proyecto, que produce sujetos [5].

e) *La identidad está siempre en proceso de construcción*

La identidad —tanto social como personal— no es algo que se posea de una vez para siempre, sino que es como la vida, que se va haciendo, se va construyendo continuamente en nuestro vivir, con nuestras experiencias, decisiones, relaciones con los otros, momentos o situaciones socio-culturales que vivimos, etapas de la vida que vivimos, situaciones laborales, familiares, etc. Esto no significa que uno parta de la nada, al contrario, no nos encontramos nunca en una nada, en un momento neutro, con una *tabula rasa,* porque desde pequeños ya vamos interiorizando valores y significaciones, interpretaciones de la vida y del mundo, y toda la vida las vamos reelaborando según las situaciones y las experiencias; y cuando empezamos a pensar, a tener uso de razón, ya partimos de sensaciones, vocabulario, puntos de vista que hemos asimilado inconscientemente. La identidad, pues, se construye toda la vida, es una tarea permanente.

2. **Historia**

La cuestión de la identidad es una cuestión típicamente moderna, unida al surgimiento e implantación y crítica del paradigma de la subjetividad. En el mundo anglosajón, el concepto de persona y el de identidad personal han ido siempre de la mano. Intentaremos hacer un recorrido por la amplia geografía señalando los hitos más impor-

[5] Ver M. CASTELLS, *La era de la información.* II: *El poder de la identidad* (Madrid 2001) 28-32.

tantes para desembocar, finalmente, en la teoría de la identidad narrativa de P. Ricoeur, la cual construye partiendo de la problemática analítica. Pero, incluso antes de entrar en el planteamiento de la filosofía analítica, conviene recordar la evolución de la cuestión en la modernidad, aunque sea de modo esquemático, tipificando en tres posiciones dicha evolución.

a) *Tres posiciones clásicas de la modernidad*

Estas tres posiciones clásicas tienen la importancia de la recurrencia en las mismas discusiones actuales, de modo que son la referencia actual. Se podría discutir la exactitud de ciertas interpretaciones, puesto que en muchos casos son objeto de una estilización en vistas a la propia posición. Dada esta importancia, las vamos a esbozar en sus líneas generales.

— Identidad sustancial (Descartes)

La primera posición viene dada por Descartes, cuya concepción puede caracterizarse como *identidad sustancial*. Para Descartes el yo se identifica con la mente, con la conciencia, con el pensamiento, de tal manera que la definición del yo es ser «una cosa pensante». En Descartes la identidad viene dada por la cosa (la mente), que es la misma que lleva a cabo las diferentes actividades mentales o de conciencia o espirituales. El yo es mental, pero la identidad es sustancial, puesto que la mente es sustancia, *res cogitans*. La identidad viene dada por la permanencia sustancial de la cosa.

— Identidad conciencial (Locke)

La concepción lockeana arranca ya con una crítica a la idea de sustancia, la cual, a su modo de ver, no es más que una coexistencia de varias ideas simples que nos hemos acostumbrado a ver juntas en las cosas, y a dichas ideas simples, así unidas, les suponemos después un soporte desconocido por nosotros. La sustancia es el portador desconocido de las propiedades conocidas, cuya pertenencia nos vemos obligados a admitir. La sustancia es, pues, una construcción mental, una abstracción de nuestras ideas de sustancias concretas, las cuales se originan por la costumbre dada por el hecho de que cierto número de ideas simples van habitualmente juntas. Así, por ejemplo, acostumbrados a percibir las ideas de tablero con cuatro patas que usamos para escribir, las conjuntamos bajo el concepto de sustancia mesa de escritorio. La crítica a la identidad personal no viene a ser sino una aplicación de la crítica a la idea de sustancia.

Hasta ahora la identidad personal se fundaba de manera metafísica en la concepción del individuo como sustancia. Invalidada ésta, Locke busca una nueva vía de justificación a partir del principio de que la identidad de la persona es formalmente identidad de conciencia. (No basta la identidad corporal, porque el hombre no es sólo cuerpo y, además, esta identidad adolece de la insuficiencia de cualquier sustancia.) Y la instancia en concreto desde la que se explica y se justifica dicha identidad es una de las funciones de la conciencia: la memoria, que abarca las tres dimensiones del tiempo: presente, pasado y futuro. Ser uno mismo, distinguirse como yo mismo de las demás personas, es tener conciencia y poder desplazarla hacia atrás o proyectarla hacia delante para comprender así pensamientos pasados o acciones futuras.

En síntesis, la posición de Locke se caracteriza por estos puntos. En primer lugar: la identidad del ser humano radica en tener conciencia. En efecto, «el tener una misma conciencia es lo que hace que un hombre sea él mismo para él mismo, de eso solamente depende la identidad personal» [6]. Esta conciencia es lo que se mantiene a través de todos los cambios de sustancia que puede sufrir el individuo humano (p.495s). Este tener conciencia es, además, lo intransferible que define a cada uno, de tal manera que, si fuera transferible, ya no serían dos personas (p.496s).

Si el tener conciencia es lo que constituye internamente a la persona, diferenciándola de las demás, el tener conciencia es, además, lo que une las acciones diversas dentro de una misma persona: «resulta evidente que el tener conciencia es lo que une en una misma persona, hasta el punto de comprender épocas pasadas si se extiende, las existencias y las acciones más alejadas en el tiempo» (p.501). Aquí, Locke juega con el concepto de conciencia como de tener presente, y en eso consiste el sí mismo. «El sí mismo es esa cosa consciente, pensante, independientemente de que la sustancia de que esté hecha sea espiritual o material, simple o compuesta [...] y que, por tanto, se refiere a sí misma, hasta donde se extienden los límites de su conciencia» (p.501s).

En resumen: «no en la identidad de las sustancias, sino [...] en la identidad del tener conciencia [...] consiste la identidad personal» (p. 503). «La identidad personal no se puede poner en ninguna cosa que no sea en el tener conciencia» (p.505). La memoria entra en cuestión como continuidad de la conciencia, como la conciencia referida al pasado por la que se mantiene la continuidad y la unidad (cf. p.509).

[6] J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* o.c. I, 494, cf. p.482-512.

— Disolución de la identidad (Hume)

La crítica de Hume [7] se dirige tanto a la noción de identidad como a la de sustancia. Hume critica a los que piensan que hay un yo *(self)* que es sustancial, y que es idéntico a sí mismo o idéntico a través de sus manifestaciones. Según argumenta en *Treatise* IV, v, la idea de esta supuesta identidad no se deriva de ninguna impresión sensible. Penetrar en el recinto del supuesto «yo» equivale a encontrarse siempre con alguna percepción particular; los llamados «yos» son sólo haces o colecciones *(bundles)* de diferentes impresiones. Para «aguantar» la persistencia de las percepciones se imagina un alma, yo o sustancia subyacentes a ellas; se supone, además, que hay, en un agregado de partes en relación mutua, «algo» misterioso que relaciona las partes independientemente de tal relación. Tales imaginaciones y suposiciones carecen de base.

Parte del principio básico de Locke, según el cual toda idea se deriva de una impresión y a impresiones distintas responden existencias distintas. A partir de este principio rechaza la posición de Locke o de sentido común, según la cual «nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos conscientes» (p.397), cosa que contradice «a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo» (p.398), ni tampoco impresión alguna: «el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia» (p.399).

No hay una impresión del yo, sino de algo que el yo siente, ve, hace, etc. «Siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o de frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción» (p.399). El yo es, por tanto, siempre la respectiva percepción del momento, de tal manera que «si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado» (p.400). Por tanto, el yo, «todos los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento» (p.400).

Con esto hemos llegado a la definición que ya se ha convertido en clásica, que más que definición no deja de ser una descripción mediante una doble metáfora: 1.ª «haz» *(bundle)* hace pensar en co-

[7] D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana,* o.c., lib. I, parte IV, sección VI (vol. I, p.397-414); Apéndice (vol. II p.884-888).

sas que no tienen nada en común, sugiere una reunión accidental y no debida a principios de la naturaleza humana: un manojo, es ciertamente la expresión más provocativa; antes ha hablado de «montón» o acervo *(heap);* 2.ª) «colección», en cambio, denota más bien un conjunto de objetos definidos por un nombre común. Otra metáfora que usa para definir la mente es la de *teatro* (p.401), que es la segunda definición que se ha hecho ya clásica, que merece más comprensión y que puede dar a entender que se trata de una identidad que no procede ni de los materiales, ni de las situaciones, personajes, etc., sino de una unidad producida por la trama, de modo que hace pensar en la identidad narrativa, tal como expone Ricoeur.

Es ya un tópico que según Hume la identidad viene construida por la memoria, que es considerada «como la fuente de la identidad personal» (p.412). Pero más adelante, en contraposición con esto, Hume afirma: «la memoria no produce propiamente, sino que descubre la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones» (p.412s). Al tratar de esta «relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones», Hume expone otra metáfora para explicar la identidad personal: el alma sería como una república, regida por unas mismas leyes, pero en la que conviven los más diversos ciudadanos «unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes [...] De forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas sin perder su identidad» (p.411s). Una bella imagen para explicar la unidad o identidad personal y la diversidad de impresiones e ideas.

La teoría de Hume es sugerente y contradictoria. Tomemos su propio punto de vista del yo como «un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento» (p.400). Las preguntas que surgen enseguida son: 1. ¿Para quién es ese haz o colección? ¿Para uno mismo? ¿Y quién es este uno mismo? 2. ¿Quién reúne este haz o colección? Estas preguntas se hacen más apremiantes si tomamos las metáforas del teatro y de la república: ¿quién construye la trama del teatro, quién dicta las leyes de la república por la que todos se sienten ciudadanos de una misma república?

b) *El yo empírico y el trascendental (Kant)*

Teniendo en cuenta estas preguntas que plantea la teoría de Hume, resulta fácil el paso de Hume a Kant. Kant, en efecto, parte de las aporías de la teoría humeana e intenta darles una salida me-

diante la distinción entre yo empírico (o conciencia empírica) y yo trascendental. Por una parte, concede que del yo no habrá nunca un juicio particular (él no será objeto de ninguna percepción). En este sentido tiene, pues, razón Hume, dado que cualquier percepción del yo es siempre una percepción de algo que percibe (o hace o padece) el yo, pero no del yo mismo. Pero lo que Hume no tiene en cuenta es que el yo deberá estar presente en todo juicio a través de la «posición» de la cópula: es el *yo* quien en todo momento *juzga:* «El yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones, pues, de lo contrario, se representaría algo en mí que no podría ser pensado en absoluto, lo que significa tanto como decir que la representación sería imposible, o, al menos, que para mí no sería nada» (KrV B 131s). La conciencia de que yo pienso los contenidos de mi conciencia debe poder acompañar todas mis representaciones. De ahí la distinción entre el yo empírico, aquel que es objeto de percepción indirecta, y el yo trascendental, aquel que es condición de posibilidad de toda percepción.

c) *Teorías de la identidad desde la psicología social*

Estas teorías, a diferencia de las filosóficas, explican más detallada y documentadamente el proceso genético o formativo de la identidad. En dicho proceso intervienen las relaciones personales y sociales, de tal manera que la identidad puede llegar a aparecer como un producto o construcción social. Bajo este punto de vista estas teorías tienen mucho que ver con la sociabilidad, puesto que allí mismo, exponiendo la dimensión social humana, ya surgía la vinculación del yo con la sociedad. Si ahora volvemos al mismo tema, es con el fin de considerarlo desde otro punto de vista: el contexto de relaciones como el lugar de formación de la identidad.

El planteamiento y la aportación de estas teorías han sido decisivos en la historia del concepto de identidad. En concreto hay que señalar tres nombres clave: William James (1842-1910), Georg Herbert Mead (1863-1931) y Erik H. Erikson (1902-1994); nos vamos a centrar en la teoría de este último.

Erik Homburger Erikson es un psicoanalista y, por tanto, como casi todas las teorías psicosociales de la identidad, tiene como trasfondo la teoría psicoanalítica de Freud. Freud no ha desarrollado ni usado, por lo menos de manera teóricamente relevante, el concepto de identidad, pero su teoría psicoanalítica del desarrollo infantil, y el modelo de personalidad que está en su base, constituye el trasfondo de muchas teorías sociológicas y psicosociales de la identidad. Erikson explica el desarrollo de la personalidad del niño y del joven como una secuencia de crisis psicosociales específicas para cada una

de sus fases de la evolución. Entiende la socialización como una serie de identificaciones, que se asumen y se rechazan, con las personas de referencia primera; esta serie se cierra cuando se termina la adolescencia. Por tanto, según Erikson, una persona es idéntica a sí misma al terminar la adolescencia; sólo entonces se le puede atribuir una identidad personal.

Erikson define la identidad personal como la «convicción [...] de que el yo aprende a dar pasos esenciales hacia un futuro colectivo previsible y se desarrolla hacia un yo definido dentro de una realidad social» [8]. La identidad personal significa, pues, para Erikson, por una parte, sentirse perteneciente a un colectivo y, a la vez, saberse ahí como un individuo singular. Con el concepto de identidad personal Erikson designa la perceptible igualdad consigo mismo y la continuidad de la persona en el tiempo.

Erik Erikson define la identidad como la confianza segura de que el sentimiento de la propia igualdad y continuidad interna se corresponde con la igualdad y continuidad para los otros. Los términos de igualdad y continuidad corresponden a los dos factores que ha de unir la identidad: el sincrónico y el diacrónico. Aquí también se resalta que la memoria, con el fin de asegurar la continuidad personal, no es aportada solamente por la propia persona, sino también por su medio social. Es a partir de Erikson, en la segunda mitad del siglo XX, cuando el concepto de identidad como punto fijo para la autodescripción se ha convertido en popular.

En analogía con el concepto de identidad personal en el nivel del sistema personal, Erikson utiliza el concepto de identidad de grupo en el nivel del sistema social. Bajo el concepto de identidad de grupo Erikson engloba la permanencia de los símbolos de un grupo a pesar de las fluctuaciones de sus miembros, de manera análoga a la permanencia de los modelos de orientación biográfica de un individuo a lo largo del tiempo.

d) *La cuestión en la filosofía analítica*

Si la cuestión de la identidad personal está íntimamente conectada con el concepto de persona, dicha conexión está presente especialmente en el tratamiento de la cuestión que le ha dado la filosofía analítica.

La discusión actual [9] de dicha problemática se abrió con la obra de Peter Fr. Strawson (1919-2006) *Individuals* (1959) [10]. Aunque de

[8] E. H. ERIKSON, *Identity and Life Cycle*, o.c., *Identität und Lebenszyklus* (Fráncfort M. 1970) 17.

[9] Para lo que sigue cf. L. SIEP, «Einleitung», a.c.

[10] P. F. STRAWSON, *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, o.c.

hecho él ya parte de dos obras importantes anteriores: *El concepto de lo mental* de Ryle (1949) y las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (1953). Dos tesis destacan de dicha obra que se convertirán en objeto de posteriores discusiones, desarrollos y críticas. La primera se refiere a la identificación *numérica.* Para poder tener identidad personal se ha de ser numéricamente distinto. Hay que poder identificar de manera inequívoca el objeto del que se habla y para ello hay que poder distinguirlo de todos los de su género o de sus semejantes. Para esta identificación numérica de las personas el sistema espacio-tiempo y los cuerpos materiales tienen una «primacía ontológica». Las personas sólo pueden ser identificadas numéricamente en relación con su cuerpo. La segunda se refiere a la identidad *específica.* Los objetos de los que se habla tienen que poder distinguirse también según su género (por ejemplo, hay que distinguir palabras de cosas, personas de oficios, etc.). Las personas se distinguen por el género de cuerpos, acontecimientos, etc. por el hecho genérico de que «a todo individuo de este tipo se le atribuye o se le pueden atribuir tanto estados de conciencia como propiedades corporales». Para estas dos atribuciones valen condiciones diferentes: las propiedades y estados corporales se atribuyen sobre la base de observaciones; los estados psíquicos, en cambio, uno los conoce de manera inmediata, sin necesidad de observar externamente el cuerpo. No hay criterios para comprobar la adecuación de la autoadscripción de predicados psíquicos; eso no impide que otros puedan atribuirlos; es más, según Strawson, la autoadscripción de tales predicados sólo es posible si uno entiende la adscripción a otros. Los predicados corporales y los psíquicos no se refieren a dos sustancias diferentes, sino a una sola entidad, la persona.

El tratado de Strawson sobre la persona ha determinado en gran medida la discusión anglosajona sobre la persona, suministrándole los temas y conceptos: *a)* por una parte, la cuestión de la identificabilidad numérica de personas y el papel del cuerpo; y *b)* por otra, la cuestión de la relación entre predicados corporales y psíquicos, estados corporales y mentales, así como la autoadscripción o adscripción ajena de tales estados. Principalmente, la discusión de las dos últimas cuestiones se aupó con el auge de la *philosophy of mind* y la correspondiente investigación empírica en la psicología y en la *philosophy of psychology* en los EE.UU.

Una de las pocas críticas que recibió Strawson fue la decisiva e influyente de Harry G. Frankfurt (1929) [11], quien le critica que no ofrezca un análisis del concepto de persona, algo necesario, puesto que hay

[11] H. G. FRANKFURT, «La libertad de la voluntad y el concepto de persona», en ÍD., *La importancia de lo que nos preocupa* (Buenos Aires 2006) 25-45.

multitud de seres vivos a los que se les pueden atribuir propiedades psíquicas y no se les puede llamar personas sin abusar del lenguaje. Una carencia muy notable en los planteamientos analíticos, de manera que se afrontan problemas acerca de la identidad personal sin el necesario equipamiento conceptual para tratarlos. Otras contribuciones importantes en este mismo sentido son las de Daniel Dennett y Thomas Nagel. De todos modos, a estas aportaciones se les ha objetado que no tocan los problemas reales de la identidad que plantean la medicina y la psicología, como, por ejemplo, la división de la conciencia a través de las dos mitades del cerebro, trasplante del cerebro, control del cerebro por mando a distancia mediante un ordenador, si después de una operación de cerebro seguiré siendo el mismo o si después de una fuerte experiencia habré quedado trastornado.

Derek Parfit [12], en un artículo de 1971 que tuvo mucho eco, expone la opinión de que estos fenómenos hacen saltar por los aires todos nuestros conceptos de identidad personal, sí-mismo, memoria, intención, etc. La nueva definición que él presenta no se refiere sólo a estos casos extremos, sino que quiere explicar las experiencias normales, que, según él, ya algunos escritores, como Marcel Proust, vislumbraron y, a su manera, trataron. Su propuesta es que, en vez de concebirnos como una persona, nos comprendamos como una secuencia de personas distintas. Y así tenemos que la memoria, según esta nueva definición, es el recuerdo de algo que yo mismo o alguien, con el que yo estoy en continuidad psíquica, ha vivido; intención es algo que yo mismo, o la persona que yo seré posteriormente, llevaré a cabo; sobrevivir también puede darse, aunque no sea en esta misma persona, sino en otra o en muchas otras. Ciertamente, en todos estos casos no puede hablarse de identidad en sentido estricto, ni falta que hace. Si se renuncia a la falsa creencia, uno puede vivir más relajadamente y menos egoístamente y tratar a las personas futuras, en que uno quizás se convertirá, sin preferencia sobre las demás que actualmente viven. Parfit cree que esta visión es una gran ganancia para la filosofía moral y la teoría de la intersubjetividad.

En contraposición con D. Parfit, David Lewis intenta defender el concepto ordinario de identidad de la persona y mostrar que es aplicable a posibilidades futuras imaginables. Para Lewis lo que es idéntico no ha de entenderse como un núcleo inmutable de la persona, sea pensado como sustancia o como sujeto trascendental, sino como agregado de estadios diferentes, que no obstante ofrece una continuidad psíquica, que puede distinguirse de otros agregados. Por ello, Lewis introduce el concepto de identidad en tensión *(tensed iden-*

[12] D. Parfit, «Identidad personal y racionalidad»: *Revista de Occidente* 56 (enero 1986) 5-25; Íd., *Razones y personas* (Madrid 2004).

tity), identidad en (dis)tensión temporal, identidad desplegada en el tiempo. Ahora bien, esto no impide que uno pueda diferenciar personas que se solapan respecto a estadios anteriores o posteriores, no comunes a todas las personas o estadios, y que uno se pueda comprender por encima de tales solapamientos.

e) *La identidad narrativa (P. Ricoeur)*

El planteamiento que hicimos acerca de la constitución del sujeto por medio de la relación con el mundo y con los otros, un tema clásico en la modernidad, ha sido actualizado por Paul Ricoeur (1913-2005) aplicándolo a la cuestión de la identidad. Uno de los grandes planteamientos, bajo los cuales Ricoeur ha ido desplegando su antropología filosófica, ha sido la «hermenéutica del sí», del sí mismo. Esta «hermenéutica del sí se encuentra a la misma distancia de la apología del *cogito* que de su destitución» [13]. La posición absoluta del *cogito* la ve representada por Descartes, la destitución por Nietzsche. Por una parte no renuncia al *cogito,* al momento cartesiano, pero no lo presenta ya como un *cogito* absoluto y solipsista, sino como un *«cogito* quebrado» (p.XXIII), un sí mismo (ipseidad) traspasado por la alteridad. La hermenéutica del sí parte pues de dos supuestos fundamentales: 1. El yo no es algo inmediato, sino fruto de una mediación y una reflexión. 2. La dialéctica ipseidad/alteridad forma parte de la identidad personal. La alteridad es constitutiva de la misma ipseidad.

En vistas a arrojar luz sobre la cuestión de la identidad, hay que empezar por distinguir dos significados de identidad, que Ricoeur designa con los pronombres latinos, que conservan la diferencias que se han perdido en las lenguas románicas: *idem* e *ipse* [14]. Se da un verdadero corte no sólo gramatical, o incluso epistemológico y lógico, sino francamente ontológico que separa *idem* e *ipse,* este último es un existenciario, del orden ontológico, pertenece al modo de ser del hombre, mientras que el *idem* se refiere al orden de lo óntico. Según Ricoeur «la mayor parte de las dificultades que sufre la discusión que trata sobre la identidad personal proviene de la confusión entre dos interpretaciones de la permanencia en el tiempo» (p.318s), como *idem* y como *ipse.* Y su propuesta es que «la noción de identidad narrativa ofrece una solución a las aporías concernientes a la identidad personal» (p.319).

[13] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro,* o.c., p.XV, cf. p.XXVIIIs, XXXVII.

[14] Para lo que sigue cf. P. Ricoeur, «La identidad narrativa», a.c., 315-324, ref. p.316-318.

La narratividad ofrece una alternativa a las distintas propuestas porque habla de «la vida cotidiana de la historia de una vida», a diferencia de las suposiciones experimentales o más bien de ciencia ficción con que muchas veces trabaja el enfoque analítico. En la narración «igualamos la vida con la historia o con las historias que contamos sobre ella. El acto de contar parece así ser la llave del tipo de conexión que evocamos al hablar, con Dilthey, de la "conexión de la vida" *(Zusammenhang des Lebens)»* (p.320s). Para Ricoeur la vida misma tiene una unidad fundamentalmente narrativa, unidad que resalta aún más cuando se toman en consideración las formas literarias de la narración. En las formas literarias de la narración «la problemática de la conexión, de la permanencia en el tiempo o, dicho brevemente, de la identidad, se encuentra [...] elevada a un nivel de lucidez y al mismo tiempo de perplejidad que no atañen a las historias inmersas en el curso mismo de la vida» (p.321). Por tanto, las formas literarias nos enseñan cómo vamos conjuntando hechos y acontecimientos, razones y motivos de nuestra vida. En este sentido, la narración trata y resuelve la cuestión de la identidad.

En efecto, la narración construye el carácter duradero de un personaje, el cual sería su identidad narrativa. Ahora bien, este carácter durable o identidad no viene dado por una sustancia, un acontecimiento, sino por un «tipo de identidad dinámica propia» de la narración que no es otra cosa que la intriga; la intriga es lo que da unidad a la obra, a la narración y, en definitiva, «hace la identidad del personaje». En la intriga, por tanto, encontramos «la mediación entre permanencia y cambio», que permite pluralidad de circunstancias, situaciones y relaciones, y al mismo tiempo la unidad del personaje. La narración proporciona, pues, el modelo de concordancia discordante sobre el que es posible construir el modelo de identidad narrativa del personaje. La identidad narrativa del personaje no sería sino correlación de la concordancia discordante de la historia misma (p. 321) [15].

En la «conexión de la vida», que se da en los acontecimientos y acciones que uno vive, se da la identidad, identidad que viene dada por la relación con los demás y las acciones que uno mismo lleva a cabo; mientras que la ipseidad se da en la conexión, la intriga, creada por la narración, por la reflexión que el sujeto hace sobre sus vivencias.

[15] Sobre la intriga o la trama cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración,* o.c. I, 83ss, esp.: «La trama: un modelo de concordancia» y «La discordancia incluida», 94-106.

CAPÍTULO X

LA LIBERTAD

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura,* o.c.; BIERI, P., *El oficio de ser libre,* o.c.; GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental,* o.c., 237-255; KRINGS, H., «Libertad», en CFF II, 472-491; METZ, J. B., «Libertad», a.c.

Textos: BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad,* o.c.; HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho,* o.c., §§ 1-33; ÍD., *La razón en la historia,* o.c.; MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción,* o.c., 442-463; SARTRE, J. P., *El ser y la nada...,* o.c., parte IV, cap. 1.

La antropología, en sus inicios, por boca de Johan Gottlieb Herder (1744-1803), definió al hombre como «el primer liberado de la creación» [1], es decir, la primera criatura libre, primera no sólo en un sentido cronológico evolutivo, sino siguiendo la escala del ser, dando a entender con ello que a cuanta más perfección tanta más libertad, de modo que el ser espiritual (o la plenitud de ser) consiste en la libertad. Respecto a los demás seres vivientes es el que aparece como libre (y, además, dotado de lenguaje, razón, como espíritu, persona). Después la libertad se ha convertido en la gran definición del hombre. La definición que Hegel da del espíritu puede ser tomada también como definición del hombre: «La esencia del espíritu es [...] la libertad» [2]. La libertad reviste, por tanto, un carácter definitorio del hombre, y en todo caso se trata del rasgo definitorio del hombre en la modernidad.

1. La paradoja de la libertad

Desde las ciencias humanas nos encontramos con una paradoja. La libertad aparece, en primer lugar, por la indeterminación instintual propia del hombre, de modo que el resto instintual que le queda no es suficiente para determinar su conducta, por lo que se ve obliga-

[1] J. G. HERDER, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Buenos Aires 1959) 113s.

[2] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* o.c., § 382, p.436.

do a determinarla desde posiciones, opciones, convicciones, instituciones, en definitiva, desde la cultura, como segunda naturaleza que él mismo se crea. Así que, desde la biología, por una parte, se afirma la diferencia entre el hombre y las demás especies animales en el sentido de que el hombre tiene una radical indeterminación y plasticidad, porque carece de una estructura instintual fuertemente definida que sea capaz de regir su comportamiento. En el hombre, incluso la satisfacción de sus necesidades primarias viene mediada y determinada por la cultura. Esto significa que entre la base natural y el proyecto de realización hay un hiato, una discontinuidad, que hace que el hombre se proponga, que tenga que proponerse de una determinada manera y, por tanto, pasa a ser objeto de su voluntad, aquello mismo que proviene de sus instintos más básicos.

Por otra parte, desde las ciencias humanas, se han dado diversos intentos de negar la libertad humana. Dicha negación frecuentemente viene dada por el propio planteamiento de las ciencias como ciencias, las cuales tienen que dar alguna explicación (por causas y condiciones) del comportamiento humano, y, por tanto, lo reducen a mero fenómeno, que siempre tiene una causa o motivo.

En concreto esta negación se ha dado mayormente desde dos puntos de vista: 1. Desde el ambiente social y la educación, dando lugar al determinismo conductista de B. F. Skinner. 2. Desde el biológico y genético, dando lugar al determinismo genético de O. Wilson. También desde el psicoanálisis se ha afirmado a veces un cierto determinismo, basándose en la existencia de unos dinamismos inconscientes que nos determinan. Aunque tampoco puede olvidarse que el psicoanálisis propone un camino de personalización de estos dinamismos, de acuerdo con el célebre dicho de Freud: «lo que fue Ello ha de convertirse en Yo»; en dicha transformación consiste el proceso de realización de la propia persona, el proceso de personalización.

En las ciencias humanas, pues, encontramos argumentos a favor y en contra de la libertad humana. Su aportación podría resumirse en que desde la biología la libertad humana se afirma basándose en estos dos factores complementarios: el déficit instintual y la inteligencia. Desde la misma biología y otras ciencias humanas, como la psicología y la sociología, se pone de manifiesto que la libertad no es una total indeterminación, sino que ella misma está situada y determinada por la corporalidad y la sociedad (historia, cultura).

2. El concepto

De entrada parece que tendríamos que definir la libertad por el hecho de no ser determinada, por la indeterminación. Es el primer momento en la comprensión de la libertad. Pero si nos fijamos un poco más, vemos que la libertad no puede consistir en la pura indeterminación, 1) por el concepto mismo de libertad, que significa determinarse; el ejercicio de la libertad consiste en determinarse, decidirse; la determinación es el ejercicio de la libertad; y 2) porque el hombre es esencialmente siempre un hombre determinado: se encuentra en un contexto social y cultural, ha tenido una educación y unas influencias que lo han configurado, tiene sus preferencias, sus sentimientos, sus pasiones, sus afectos, su historia. Así que de entrada hay que afirmar que la libertad humana es una libertad determinada, en situación, finita, como lo es el hombre mismo. La pura indeterminación no es una situación humana. No hay, pues, contradicción entre libertad y determinación.

La libertad es en situación, en determinación y se determina; esto implica que, aunque seamos objeto de determinaciones, somos libres. Tenemos un margen de libertad, de opcionalidad, de capacidad de elección. Miremos ahora en qué consiste esta capacidad de elección, de opcionalidad. De ahí podremos desarrollar algunos aspectos o grados de libertad.

a) *Libertad exterior*

Es la libertad negativa. Consiste en poder obrar sin impedimentos, en ausencia de coacción externa. Implica que la capacidad de elección y acción, la espontaneidad, no venga anulada o reducida desde fuera, o limitada por la violencia externa. Siendo la coacción externa la limitación más rotunda, no es la negación más rotunda de la libertad, pues externamente me pueden impedir hacer algo o pueden obligarme a hacer algo, pero no pueden obligarme a que lo quiera. En este sentido, Hegel habla de la invulnerabilidad de la voluntad: «la voluntad libre [...] no puede ser en y por sí violentada» [3]. Es la concepción estoica de la libertad, tal como afirma Marco Aurelio: el sabio, aunque sea esclavo, es libre, porque se sabe por encima de las condiciones externas, no se siente afectado por ellas, por lo menos en su situación anímica; la libertad interior no se ve afectada por las circunstancias exteriores.

[3] Íd., *Principios de la filosofía del derecho,* o.c., § 91.

Pero, por otra parte, el hombre se realiza en el exterior, en lo otro que no es él, en el espacio y el tiempo, en un contexto social y político. La libertad que se ejercita en la exterioridad debe tener una fuente anterior a dicha exterioridad y diferente de ella. Por ello es primero la libertad interior, como afirman los estoicos. Pero lo exterior no es indiferente, sino que es el campo de su realización y, por tanto, es de importancia que este campo se encuentre sin obstáculos o incluso que favorezca la realización de la propia libertad. La ausencia de condicionamientos externos es la primera condición de la libertad.

b) *Libertad interna*

Libertad interna significa que nuestro querer y obrar no estén determinados, ni siquiera desde dentro, por factores ajenos a la voluntad. Esto significa que no estamos pre-programados. Se trata de la libertad de impulsos que dobleguen, sometan, obnubilen nuestra voluntad. Que nuestra acción no tenga más origen que lo que decida nuestra voluntad por sí misma, nuestra voluntad en el libre ejercicio de sus facultades, en pleno uso de la razón. Esta libertad es racional, basada y guiada por la razón, es decisión deliberada, capaz de decidirse incluso en contra de pulsiones naturales internas.

Libertad no es, por tanto, arbitrariedad, capricho, actuar a su antojo. Si actuara de esta manera, arbitrariamente, más bien denotaría que la voluntad está sometida a fuerzas extrañas a ella, aunque sean interiores; se delataría como cerrada en su particularidad. La libertad es el ejercicio racional de asumir y armonizar los deseos (impulsos, instintos, etc.), de modo que puedan satisfacerse de modo equilibrado y puedan constituir una existencia lograda. (Éste es el concepto de felicidad, concepto empírico, no racional o a priori, porque depende de las fuerzas que en cada caso se sopesan y se armonizan).

La libertad es de la voluntad, que se define por querer el bien. Hay, por tanto, una determinación, una tendencia al bien. En esto va incluida la realización de sí misma. Hay una determinación, pero finita, ofuscada a veces: el bien se nos aparece de modo limitado. Se requiere saber discernir los bienes, descubrir el bien en los bienes finitos y limitados. La deliberación es un ejercicio de inteligencia y razón, pero también de libertad.

c) *Libertad como autodeterminación*

Este paso por la libertad interna nos ha mostrado que la voluntad está dirigida al bien, de modo que no sólo está determinada por la situación externa, sino que ni siquiera en su sentido interno la voluntad

es totalmente indeterminada, aunque tampoco totalmente determinada. Pero esta determinación nos ha mostrado especialmente que la libertad no es sólo *negativa:* no es sólo libertad *de* coacción, sino que tiene un carácter *positivo,* es libertad *para* el bien. La libertad no puede consistir en la pura indeterminación o en la mera posibilidad de elección, ésta es más bien un estado previo que hace posible la libertad; la libertad es propiamente la autodeterminación: el ejercicio de la libertad consiste en determinarse por sí mismo y desde sí mismo. Determinarse por sí mismo es determinarse desde el concepto o de acuerdo con el concepto mismo de voluntad, que no es otro que querer el bien.

d) *Libertad objetiva*

De momento hemos considerado la libertad desde el sujeto, desde su contexto y desde su interioridad autónoma. Pero la libertad no tiene sólo como ámbito de realización la sola persona y menos aún su sola interioridad. La libertad tiene como ámbito de realización las relaciones interpersonales, la sociedad, el Estado, el trabajo. La acción, en la que se ejerce la libertad, es siempre interacción. En la medida en que obramos, salimos de nuestra interioridad y entramos en la exterioridad que compartimos con los demás, y nos encontramos con las normas morales, las costumbres, las instituciones jurídicas, sociales, políticas y económicas. Éste es el ámbito en el que debemos poder vivir y obrar como libres. De lo contrario nuestra libertad será solamente una posibilidad que guardamos en nuestro interior, pero no una realidad efectiva y real.

Si la libertad no es sólo interior, tiene que objetivarse en instituciones, leyes, estructuras y costumbres. Ésta es la importancia de las llamadas, así en plural, libertades sociales y políticas. Sin ellas nuestra libertad no sería tal, o por lo menos no podría realizarse como tal. Esto comporta dos consecuencias: 1. No hay que mirar lo externo (las relaciones interpersonales, sociales, políticas, con sus instituciones y códigos legales) sólo como limitación de mi libertad, sino como su realización. Ciertamente eso no quiere decir que pueda o deba identificarme completamente con la sociedad o el Estado en el que vivo, tampoco es *mi* obra, pero sí es *nuestra* obra y, por tanto, de alguna manera es también obra mía. En definitiva, es el cauce regulado de la realización de mi libertad en este ámbito social y político, que ciertamente no cubre toda mi existencia. 2. Por otra parte, muestra la importancia que tiene para nuestra libertad que nuestro contexto sea libre. Somos libres también mediante los demás, por eso es también un problema nuestro que todos sean libres, que podamos vivir en una sociedad de libres.

e) *Libertad existencial*

Somos libres, pero hemos de optar continuamente por la libertad. Nuestra libertad no es nunca algo dado, conseguido y acabado. La libertad se realiza en la medida en que uno se libera y opta por la libertad. La libertad no es nunca una situación conseguida, consolidada.

La historia es, según Hegel, el progreso en la conciencia de la libertad: no quiere decir que siempre vivamos más libremente, pero sí que vamos tomando más conciencia de la libertad, y, en definitiva, con ello lo que quiere subrayar es que no hay libertad si no hay conciencia de libertad, y al revés, para que haya conciencia de libertad ha de haber libertad objetivada, de modo que pueda convertirse en objeto de la conciencia.

La libertad afecta a la totalidad de la persona, y, por tanto, su realización corre en paralelo con la realización de la persona en todos sus aspectos. La libertad es coextensiva a la realización de la persona: afecta a la vida personal, familiar, social, política; afecta a todas las dimensiones de la persona: religiosa, artística, cultural, laboral, científica, afectiva, etc.

En definitiva, debemos pensar la libertad sobre todo en términos de liberación: es un proceso continuo de hacerse, de lucha y esfuerzo por liberarnos de cosas, de objetivos, situaciones, motivos, sentimientos, afectos, etc.

3. **Historia del concepto**

Hemos empezado aludiendo a que la libertad es la definición moderna del hombre, pero la vivencia de la libertad, la lucha por ella y la reflexión sobre ella no es una exclusiva de la modernidad; está presente a lo largo de la toda la historia. Veamos sus hitos más importantes.

a) *Antigüedad clásica*

Grecia no ofrece tratados sobre la libertad, ni siquiera ésta se convierte en un concepto filosófico definido y consolidado, de modo que, para ver cómo conciben lo que hoy llamamos libertad, hay que atender a diversos conceptos como son espontaneidad, autoridad, elección/elegir, arbitrio, deliberar/deliberación, querer/voluntad. Estos conceptos dan a entender que Grecia conoce la acción humana como libre y responsable y que en el pensamiento griego podemos encontrar ya planteadas todas las cuestiones acerca de la libertad, aunque no de

una manera sistemática o unitaria, planteadas de manera coherente como tratado de la libertad.

En Grecia, libertad es un término que pertenece al lenguaje de la *polis*. El término libertad *(eleutheros,* que es anterior al abstracto, *eleutheria)* se refiere al ciudadano libre, es decir, al hombre que vive en su patria y no está sometido y convive con sus conciudadanos (a diferencia del prisionero de guerra que está sometido al enemigo, vive fuera como esclavo). Libertad significa no anarquía, sino igualdad ante la ley *(isonomía)* [4].

Es significativo que, en cambio, los términos libre y libertad son los usados en el Nuevo Testamento, que son los términos propiamente filosóficos [5]. Es significativo porque, como Hegel pondrá de relieve, con el cristianismo surge el concepto de libertad propiamente dicho, ya que con el cristianismo aparece la idea de libertad, precisamente porque cada uno es libre simplemente por ser un individuo humano; de modo que solamente a partir de él se da la libertad no por concesión exterior al individuo, como era el caso de Grecia, en la que uno era libre en la medida en que era ciudadano de una *polis* determinada, sino que la posee por el simple hecho de ser individuo humano. Es la aportación histórica del cristianismo.

b) *La libertad y el bien (san Agustín y santo Tomás de Aquino)*

La concepción de la libertad en la tradición cristiana centra su atención en la libertad interior, personal. En dicha consideración se mezclan razonamientos de base psicológica, sistematizaciones metafísicas y teológicas de diversos matices, desde planteamientos morales hasta aplicaciones cristológicas y trinitarias. En esta tradición podemos observar una doble tendencia en la interpretación de la libertad interior: 1) la tradición agustiniana (más platónica y voluntarista) y 2) la escolástica (más aristotélica e intelectualista). Ambas parten de la desvinculación respecto a determinismos. Es libre una acción no determinada.

— San Agustín

La primera concepción de la libertad es la agustiniana [6]. La verdadera libertad es la libertad de la servidumbre del pecado, que es a la vez la libertad para el bien. Cuando el hombre hace el mal, es sier-

[4] W. Warnach, «Freiheit» [pens. griego y patrística], en HWPh II, col. 1064-1083, ref. 1064s.

[5] Ibíd., col. 1075.

[6] J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental,* o.c., 245-248.

vo del mal; por tanto, cuando obra el mal no ha obrado de modo totalmente libre, no ha hecho del todo lo que quería. A esta concepción le subyace una intuición notablemente optimista: en el fondo el hombre es bueno, quiere el bien. Cuando falla, es porque una cadena lo ata. Desde luego que con ello no se disculpa cualquier acción mala. Puede obrarse el mal, porque alguna libertad tiene el hombre, aunque no sea plenamente libre al cometer el delito; de lo contrario tampoco podría cometer el delito. Es suficientemente libre cuando peca, pero no es plenamente libre, ni ejercita su libertad, sino que es arrastrado por los instintos y es ofuscado. A la pregunta de por qué cometemos el mal, la respuesta agustiniana es que los instintos (es decir, la parte irracional en nosotros) nos ha seducido y dicha seducción ha recortado la libertad.

La primera y más *básica* libertad del hombre es la constitutiva necesidad de amar el bien en cuanto tal. Podríamos decir que el hombre vive bajo la «necesidad práctica» de querer el bien, del mismo modo que vive bajo la necesidad práctica de querer vivir. Cuanta más necesidad, más libertad, porque es en el amor al bien donde brota la desvinculación respecto a atractivos encadenantes y alienantes.

Dentro de esta perspectiva, la *definitiva* realización de la libertad humana será la necesidad de amar a Dios, Bien Infinito (lo cual se dará plenamente en la «visión beatífica»). Y entre la libertad básica y la definitiva se da el difícil proceso de liberación, que es toda la presente vida humana. Así pues, de lo que hay que liberarse es, en primer lugar, del instinto pasional, que nos ata contra nuestra voluntad profunda de bien. Esta vinculación, que nos aprisiona, se debe a una cierta ofuscación de nuestro juicio, que no acierta a presentarnos la realidad plenamente como es.

En este sentido, en la concepción agustiniana subsiste el inicial dato de desvinculación: «libertad *de...*» los instintos. Pero, en todo caso, lo esencial radica en el fin hacia el que se orienta: es la libertad para el bien. La «libertad *para*» adquiere primacía sobre la «libertad de» y la explica, porque es el Bien lo que nos hace libres. Ser libre se define originariamente como ser capaz de tender al bien sin restricciones.

En resumen: en primer lugar, el planteamiento agustiniano de fondo se podría caracterizar como apertura, y su concepción de la libertad como apertura al bien. Frente al bien permanecemos fundamentalmente abiertos y tendentes. Lo que nos abre, con su atracción, es el bien, que es infinito. A esto corresponde, por nuestra parte, la apertura, nuestro dinamismo tendencial. En segundo lugar, lo que nos cierra es nuestro fondo pulsional, que tiende a autocontentarse, a cerrarse, a no tender; la propensión a la satisfacción inmediata de nuestros propios impulsos nos cierra. En tercer lugar, la libertad se

realiza en un progresivo proceso de liberación, progresiva apertura al bien y desvinculación de todo lo que nos frena.

— La escolástica

En la concepción escolástica de la libertad [7], el primer elemento que se destaca es la no vinculación. Libertad significa, en primer lugar, no estar vinculado. Ante un bien, tengo la potestad de no seguirlo, de no tender hacia él. Esta capacidad se llama «indiferencia», y la libertad «libertad de indiferencia» o libre arbitrio o albedrío. Ahora bien, esta «indiferencia» no es más que la condición para otro elemento más profundo y enteramente positivo: la autodeterminación (por la opción, la elección). Mediante la autodeterminación llegamos a descubrir en el hombre un autodominio: soy dueño de mí, dirijo el curso vital de mi voluntad y, por tanto, de mi actividad externa (por lo menos de algún modo).

¿De dónde le viene al hombre la posibilidad de ser libre? Para que haya un acto libre (que es un acto de voluntad) ha de haber también un acto de entendimiento, que precede al acto de voluntad, y que ha de ser también indiferente a su manera: debe consistir en presentar un bien, pero que no es «el» bien sin más, absoluto, sino un bien concreto, que deja fuera otros bienes. La indiferencia radica en la limitación con la que se nos presenta el bien, porque el bien atrae por naturaleza. Hay siempre una preferencia por el bien. Todo lo deseamos *sub specie boni,* puesto que es un bien. Incluso el mal es deseado por algún aspecto o apariencia de bien. De modo que cabría preguntarse si ante el bien somos libres. La respuesta es afirmativa, porque nunca percibimos directamente «el» bien absoluto, sino bienes limitados o que percibimos limitadamente, con lo que no nos sentimos siempre obligados, sino capaces de optar.

c) *Libertad y naturaleza (la filosofía empirista y Kant)*

El pensamiento moderno [8] parte del concepto escolástico de la libertad como indiferencia y se centra no tanto en la libertad interior o personal como en la libertad de acción, de obrar. La libertad es entendida fundamentalmente como poder obrar con ausencia de impedimentos. Ahora bien, en el momento de obrar, la indiferencia aparece débil o incluso inexistente, porque: 1) se obra motivado y 2) en un contexto determinado al que uno de alguna manera tiene que adaptar-

[7] Ibíd., 241-243.

[8] R. SPAEMANN, «Freiheit» [pens. moderno y contemporáneo], en HWPh II, col. 1088-1098, ref. 1089.

se para obrar. En este sentido se va percibiendo cuán limitada y determinada es nuestra libertad. Por otra parte, el planteamiento científico, con el que se plantea la cuestión de la libertad, consiste en buscar causas y condiciones que expliquen las acciones. En este sentido toda acción tiene efectivamente sus causas y condiciones, obrar libremente no es obrar sin ton ni son, arbitrariamente, sino razonablemente y, por tanto, según unos motivos, unos fines, unos intereses.

La posición empirista podría caracterizarse del modo siguiente: el hombre ha de ser considerado como una parte de la naturaleza, objetivada —sea por la autoobservación o por la observación ajena—, y entonces toda su actuación ha de poder ser explicada causalmente. Toda acción del hombre tiene una causa, como ocurre en cualquier otro ser natural, y dicha acción es reducida, es decir, explicada totalmente por esta causa. En el comportamiento humano estas causas son las motivaciones, o los motivos o móviles que nos llevan a obrar. El hombre mismo es naturaleza, naturaleza humana. Desde esta posición se puede negar la libertad, como también se la puede afirmar, argumentando que dicha explicación no es incompatible con la libertad, ya que uno no deja de ser libre por el hecho de estar motivado por el propio deseo, cualquiera que fuera su procedencia. Para esta posición, la causa es el sentimiento, la tendencia, el deseo, en el fondo es irracional, y a esto lo denominan «naturaleza humana». La naturaleza es entendida como el conjunto de factores que determinan nuestro comportamiento: deseos y necesidades.

Contra esta posición reacciona *Kant,* que, por una parte, ve que todas las acciones pueden explicarse por sus causas. Ésta es la consideración que hacemos de las acciones como fenómenos, como hechos que están ahí. Es más, el mundo fenoménico es, por definición, un mundo regulado según leyes, un mundo en el que todo está unido por causas y efectos. Pero, por otra parte, éste no es el único mundo. Además de este mundo fenoménico, existe el mundo nouménico, el mundo inteligible, espiritual, de la razón, de las cosas en sí. Ahí encontramos la causalidad de la libertad, en este mundo la libertad actúa como causa. Y el hombre pertenece a ambos mundos.

Para una concepción radical de la libertad era inaceptable reducir al hombre a un factor del mundo fenoménico, inaceptable reducir su acción libre a una concatenación más de causas y efectos dados desde procesos naturales. Para Kant la libertad moral significa que el hombre ha de ser capaz de decidirse contra toda tendencia o inclinación natural, a causa de la rectitud moral, con el fin de obrar moralmente. De ahí la definición de la libertad como autonomía que quiere decir que la voluntad se rige por la razón y no por inclinación o tendencia o instinto alguno, sino con total independencia de ellos. La autonomía de la razón significa que la razón es ley para sí misma.

El planteamiento kantiano es una afirmación radical de la libertad (quizás la más radical), entendida como capacidad de decidirse en contra de la naturaleza y a favor de la ley moral. Ésta es la afirmación de la libertad, como esencia del hombre, de la que brotará toda la filosofía del idealismo alemán.

d) *Libertad y ética (Hegel)*

La concepción hegeliana de la libertad se distingue de otras al menos por dos características. La primera consiste en que Hegel parte de la *distinción entre libertad y libre arbitrio.* El término «libre arbitrio» durante la segunda mitad del siglo XVIII sufre un cambio de significado. Todavía en Kant significa lo mismo que voluntad libre o elección libre, pero al final del siglo tiene ya el significado peyorativo actual de arbitrariedad, antojo, es decir, voluntad particular, hacer lo que a uno le viene en gana, más allá de la razón, el orden y la ley. En resumen, la voluntad como arbitrio quiere lo que le viene en gana, sin preocuparse de la razón de lo querido; mientras que la voluntad libre es considerada como voluntad determinada por la razón, que realiza el derecho y el orden razonable.

Hegel es el primero en asumir esta distinción en su filosofía de la libertad. Lamenta que se confunda la libertad con el arbitrio, confusión que califica de «el eterno malentendido de la libertad» [9]. Según Hegel, Kant mismo cae en este malentendido cuando afirma que el derecho y la ley *limitan* la libertad de todos a fin de que cada uno pueda tener su puesto. Hegel, en cambio, afirma que la libertad, que es limitada de esta manera, no es la libertad, sino el arbitrio. El derecho no es la limitación de la libertad, sino su realización, «su positiva realización y satisfacción» [10]. El derecho es la existencia de la libertad; el sistema de derecho es el reino de la libertad realizada [11].

La otra característica se refiere a que su filosofía de la libertad no trata sólo de la existencia y naturaleza de la libertad, sino de la realización concreta de la libertad. El campo de la realización de la libertad es, por tanto, en primer lugar, la filosofía del espíritu objetivo o del derecho, que incluye todo el campo de la filosofía práctica, desde el derecho, la moral, la sociología, la economía, la política y la filosofía de la historia. Pero como el tema de la libertad es coextensivo a toda la filosofía del espíritu, su realización culmina en el espíritu absoluto: arte, religión y filosofía.

[9] G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* (Hamburgo 1970) 118.
[10] Ibíd., 111.
[11] ÍD., *Principios de la filosofía del derecho,* o.c., §§ 29 y 4.

e) *La libertad como el ser del hombre. Libertad y existencia (Heidegger)*

Según Heidegger la condición humana se caracteriza, por una parte, por el hecho de que el hombre ha sido arrojado a la existencia sin que él haya sido dueño de este comienzo; y, por otra, por el hecho de que debe desaparecer en la nada de la muerte, que constituye el final ineludible y que, de alguna manera, ha de considerarse como la posibilidad más extrema de mi existencia, más allá de la cual o por encima de la cual no hay nada. Ante esta condición caben dos actitudes que definen dos modalidades fundamentales, la autenticidad y la inautenticidad. La primera consiste en la aceptación de dicha condición, rechazando cualquier disimulo; la autenticidad nos instala en nuestra finitud radical y excluye toda ilusión acerca del valor de esta existencia. Así es la «libertad para la muerte» (ST 285) [12]. La segunda consiste en crearse seguridades, viendo en la vida cotidiana un campo de acciones posibles dotadas de sentido, de valor y de mérito; en vez de aceptar la existencia tal y como es, se esfuerza por crearse un mundo de acuerdo a sus deseos. El veredicto de Heidegger es rotundo: «Sólo el ser libre para la muerte le confiere a la existencia su finalidad plenaria» (ST 400); solamente la libertad de mirar la muerte de cara asigna una meta a nuestra existencia.

De entrada parece ser una libertad que sólo es capaz de engendrar desprendimiento, sumisión, renuncia; pero crea también un estado de decisión, una existencia decidida, que nos capacita para abandonarlo todo (ST 406) y a cambio obtenemos el sentimiento de una superioridad de poder en la conciencia de nuestra perfecta impotencia (ST 400). La existencia decidida no se separa materialmente del mundo, pero se sacude su tiranía. Por eso puede decirse que la existencia auténtica es libre para el mundo (ST 316), capaz de ver el mundo en su significación real. Libertad para la muerte se convierte así en libre respecto del mundo. Libertad para el mundo significa libertad para la trascendencia. Pero trascendencia, para Heidegger, no tiene más que su significado etimológico, es decir, que el hombre va más allá de sí mismo y se dirige hacia el mundo. Que la existencia trasciende «quiere decir que configura un mundo en la esencia de su ser y, que lo configura en varios sentidos» [13]. La existencia, al mismo tiempo que configura el mundo, se configura a sí misma (trabajo).

[12] Cf. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger* (Lovaina-París [5]1967) 262-266; Íd., *Phénoménologie et verité,* o.c., 88-100.

[13] M. Heidegger, «De la esencia del fundamento», en *Hitos* (Madrid 2001) 136. Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* o.c. III, 548-550.

La trascendencia, ir más allá de sí mismo, significa ir al mundo, a las cosas, estar abierto a todo. Y la libertad es, a su vez, el fundamento de esa capacidad de abrirnos a las cosas. Esta libertad consiste en la acción de retroceder ante las cosas, de mantener la lejanía frente al ente, para que éste pueda entonces manifestarse en lo que es. La libertad consiste exactamente en «dejar-ser» al ente, en acceder a que éste surja ante nosotros y se revele en toda su pureza. Dejar-ser no significa indiferencia, sino que exige un gran esfuerzo. Con esto Heidegger subraya el carácter desinteresado y ascético del conocimiento, que exige, por encima de todo, la renuncia a todo intento de manipulación del ente [14].

4. La libertad como trascendental antropológico

Después del concepto de libertad y del recorrido por los grandes momentos de su historia, hay que considerar el alcance antropológico de la libertad. Para ello nada mejor que calibrar el lugar que ocupa en la descripción (concepto) y realización del ser humano. Este lugar recibe el nombre de trascendental, en el sentido de que no es una propiedad entre otras, sino la propiedad del ser humano como ser humano. La antropología ve la libertad como una caracterización del hombre originaria e inalienable. En ella se realiza la esencia humana; por tanto, en la realización de la libertad se reclama a todo el hombre y le afecta de modo incondicional.

Si a lo largo de la exposición de la cuestión hemos insistido en que la libertad no es sólo libertad de opción, que no termina en el sujeto que tiene ante sí un amplio abanico de posibilidades entre las que puede elegir, sino que la libertad incluye su realización, el ejercicio y cumplimiento de la libertad, con todo lo que supone de motivos y fines, y contexto social y político, cauces legales e interacción, pues ahora vamos a tratar de la libertad desde su aspecto más originario: como el ser del ser del hombre.

a) *Libertad de ser o libertad ontológica*

La llamamos libertad de ser (o libertad constitutiva) para diferenciarla de la libertad de hacer, para indicar que es algo que concierne no sólo al hacer, sino al ser del hombre. En este sentido, la antropología ve la libertad como una caracterización del hombre originaria e inalienable. «La considera no como un mero acto puesto en ejecu-

[14] E. Colomer, ibíd., 569s.

ción de cuando en cuando, sino como un rasgo (trascendental) del mismo ser humano. Ser hombre significa pertenecerse a sí mismo de una manera fundamental e intransferible —como "sujeto"— y, en este sentido, ser "libre". El hombre aparece así como el ente que tiene puesto en juego su propio ser, que tiene siempre una relación consigo mismo ("subjetividad"), que no es una simple "naturaleza", sino una persona, que no "está" sencillamente en el mundo, sino que "se sitúa" en el mundo»[15].

En la libertad se realiza la esencia humana, por tanto en la realización de la libertad se reclama a todo el hombre y le afecta de modo incondicional. La libertad no afecta sólo al hacer, sino al hacerse del hombre; afecta no sólo a acciones aisladas, sino al hacerse del hombre como tal. Por ello la libertad no es un fenómeno parcial observable y aislable dentro de la conciencia refleja del hombre, sino caracterización de la conciencia misma, y tiene en este sentido un carácter *trascendental.*

La comprensión *categorial* de la libertad (no aquella que es la propiedad del ente en cuanto ente, sino aquella que cae bajo las categorías; lo óntico) podemos verla reflejada en la comprensión según la cual el hombre tiene una voluntad junto a otras facultades. Con esta voluntad quiere algo, cualquier cosa, o por ella puede mover algo como motor. Esta voluntad es siempre libre en su aplicación a un algo: puede dirigirse a este algo o a otro, o puede omitir. Para este hacer y omitir ella tiene sus motivos, pero respecto de ellos actúa finalmente sin fundamento, optando, y optando se contiene a sí misma. Es la libertad *de* elección. Es la experiencia que cada uno hace al examinar reflexivamente los motivos que lo han inducido a obrar, reflexión que finalmente termina en que uno tomó una decisión, eligió esto y no otra cosa. En esta consideración la vida está finalmente compuesta de una multitud de acciones de libertad, que son inderivables, pero sin hacerse presente la totalidad ontológica y sin actualizar la unidad del ser humano. La libertad, en el sentido de una libertad de opción o de una voluntad que se constituye por medio de una libertad de opción, aparece como una facultad junto a otras, como una facultad neutral, de manera que puede dirigirse a diferentes actos u opciones, como si éstos y éstas no tuvieran nada que ver entre sí.

Pero esta comprensión de la libertad puramente categorial es una comprensión que oculta aquella caracterización originaria del hombre que llamamos libertad y que afecta a todo el hombre. El hombre

[15] J. B. METZ, «Libertad», a.c., cita p.526. La exposición de la libertad como trascendental se basa en este escrito de Metz y en el siguiente: «Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem», en AA.VV., *Gott in Welt. FS für Karl Rahner,* I (Friburgo 1964) 287-314.

no «tiene» libertad, sino que es libertad, debe serla él mismo de modo más originario. Sólo así el hombre puede realizarse y perderse, conseguir una existencia lograda o fallar definitivamente. De la libertad trascendental, como la facultad fundamental, el hombre no puede distanciarse, como si ella fuera algo que no es estrictamente él mismo. Se trata más bien de que el hombre en todo lo que determina, lo hace de modo que en esta determinación él se constituya o devenga aquello que es por su esencia: la existencia libre.

Hay que recordar que el hombre es aquel ser al que le va su ser, al que le va su propia realidad, que está siempre en relación consigo mismo, que no existe simplemente como algo determinado, sino como algo determinante, que se tiene siempre delante, nunca detrás de sí como la ley inmóvil de su obrar, que se busca a sí mismo, que se alcanza y se hace, que decide de alguna manera lo que —cómo— existe. No es que se trate de una pura libertad. El hombre cuenta también con una naturaleza que interiormente le posibilita y le limita la realización de su libertad (y junto a la naturaleza también una historia y un contexto social). Pero la naturaleza no es algo que advenga y se adjunte a la libertad, sino que ambas —naturaleza y libertad— afectan al hombre entero.

De esta comprensión trascendental de la libertad se siguen algunas consecuencias. En primer lugar, no hay ninguna topología exacta espacio-temporal de la libertad, sino que la libertad es originariamente siempre y en todo lugar. No puede decirse que uno en un momento se sintió no libre. El sujeto humano se ha realizado siempre libremente, ha asumido libremente las circunstancias pre-dadas no libres y las posibilidades categoriales de libertad que ofrecen; ante ellas ha hecho ya una elección y sigue eligiendo. Libertad es en este sentido un fenómeno difusamente extendido sobre el todo de la existencia, no claramente separable de sus necesidades.

En segundo lugar, desde la comprensión trascendental de la libertad hay posibilidad y justificación del llamado determinismo metodológico, en el sentido de que todo puede y debe ser explicado por un antecedente, y, por tanto, también las opciones tienen sus motivos e incluso sus causas. Además, si nos experimentamos siempre como libres, se trata de una experiencia trascendental, no de una experiencia de algo que acontezca casual o provisionalmente en un lugar fijable espacio-temporalmente junto a otros, sino que se trata de la experiencia que nosotros mismos somos, como aquellos que existimos. Esta autocomprensión fundamental no es objetivable, no porque no sea dada de modo seguro, sino porque no es un objeto aislable y separable dentro del horizonte de una experiencia objetiva particular, sino que constituye el horizonte de posible experiencia objetiva.

En tercer lugar, la libertad trascendental tiene necesariamente un carácter circular y englobante. En efecto, si la libertad no es algo en el hombre, sino la autorrelación en la que existe, el modo de relacionarse consigo, el modo en que existe para sí, el ser de su ser, entonces tal libertad en el hombre sólo puede mostrarse de manera que en dicha mostración, que es ya un acto del hombre, se la pre-supone y se la ejerce; no hay ningún momento anterior o independiente de ella desde el cual pueda mostrarse. No se trata de puro subjetivismo, sino que siempre presuponemos lo que queremos mostrar.

b) *Libertad como facultad para la totalidad y definitividad de la existencia humana*

Al considerar que la libertad es una propiedad trascendental del ser humano y no una propiedad categorial entre otras, hemos visto que se basa en el carácter subjetivo del hombre. La concepción trascendental de la libertad muestra que la libertad no termina en (no tiene como término) objetos, sino en el hombre mismo. La facultad de la libertad es el autodespliegue del hombre, expresión del ser humano como un poder-ser. La libertad nunca acontece, por tanto, como un ejercicio puramente objetivo, como una «elección» «entre» objetos singulares, sino como autorrealización del hombre que elige objetivamente, y precisamente dentro de esta libertad el hombre es libre respecto del material de su autorrealización. Es la realidad de esta libertad de ser la que crea la posibilidad e incluso la necesidad de la libertad de elección respecto de determinados objetos particulares. Precisamente porque el hombre se pertenece a sí mismo en sus actuaciones de manera inalienable (porque es suyo, en palabras de Zubiri), por eso puede tener una relación libre respecto de otros, incluso ante Dios.

— La libertad como la facultad radical del hombre

La libertad representa el nivel más profundo del hombre, en el cual radican las facultades concretas (conocer, querer) y las dimensiones de su ser (espíritu, mundo, historia, comunidad), indiferenciadas aún y mutuamente implicadas en una unidad originaria y total, de tal manera que la libertad debe y puede arrastrarlas a todas en su decisión. Por eso la libertad ha sido llamada la *facultas utriusque* (es decir, de la razón y de la voluntad), o *potentia comunis,* el poder común a ambas. Cada vez resulta más claro que la libertad no puede plantearse de modo sólo intelectualista o sólo voluntarista.

— La libertad como facultad para la totalidad y unidad de la existencia humana

La libertad entendida trascendentalmente se muestra, en consecuencia, como facultad para la totalidad y unidad de la existencia humana. Tal facultad radical es la «facultad de la totalidad» [16]. Arranca de aquella profundidad del hombre en la que las facultades y dimensiones singulares de su ser se encuentran todavía indiferenciadas y formando una total unidad, de tal manera que aquella profundidad puede y debe aducirlas en el empeño de la realización de su libertad. La libertad entendida de esta manera pone en juego a todo el hombre, en sus relaciones entrelazadas consigo, con el mundo y con Dios, en su procedencia y su futuro.

Es cierto que esta totalidad y unidad del hombre actualizada en el acto de la libertad no puede ser contemplada reflexivamente. El acto de la libertad es tan originario y omniabarcante que no puede ser objetivamente aislado o separado de la totalidad y unidad de la existencia. En este sentido la libertad no puede ser nunca traducida adecuadamente en un dato de la razón, que siempre refleja lo universal. No es que sea un acto ciego, sino radical y omniabarcante que va con el mismo movimiento de la existencia.

A pesar de su carácter originario y omniabarcante, la libertad se fragmenta temporalmente; el proyecto global de la existencia, al que todo hombre aspira, queda a menudo frustrado y objetivamente incumplido; no todos los actos de la libertad son de la misma real «profundidad» y «radicalidad», pero cada uno de ellos se realiza en el horizonte de la totalidad de la existencia y recibe de ella proporción y peso.

— La libertad como la facultad de lo definitivo

La libertad entendida trascendentalmente aparece como la «facultad de lo definitivo» [17]. En efecto, como tal capacidad, la libertad designa de manera más concreta el poder-ser histórico del hombre. El hombre existe en lo abierto, hacia el futuro de infinitas posibilidades. Es el animal no acabado, y debe —como sujeto— a través de su libertad devenir lo que es. Libertad designa, por tanto, la facultad del hombre de cumplir consigo mismo, es decir, con sus posibilidades imprevisibles (y de ahí la imprevisibilidad de su futuro), y de llegar a ser sí mismo, y eso de manera que él vaya realizando estas posibilidades en la decisión histórica-única e irrevocable de su existencia.

[16] J. B. Metz, «Libertad», a.c., 528.
[17] Ibíd., 529, cf. 530.

La libertad es la facultad para dar carácter definitivo al hombre en el horizonte de sus infinitas posibilidades. En la libertad el hombre se da subsistencia y perfiles, se dota de realidad.

En la medida en que la libertad es la facultad «de definirse irrevocablemente», se comprende que la libertad vincula, crea necesidad: uno no puede menos que hacer lo que libremente ha decidido. «En este sentido, la necesidad de no poder obrar de otra forma no contradice a la libertad, sino que es un efecto formal de la misma rectamente entendida». En consencuencia, «en la realización humana concreta son intrínsecas a la libertad [...] la fidelidad y la obediencia», como lo pusieron de relieve Rousseau y Kant al afirmar que la libertad consiste en obedecer la ley que nos hemos dado [18].

En cambio, «la arbitrariedad, que en nombre de la libertad cree poder en cualquier momento "empezar de nuevo", haciendo tabla rasa de todo lo que el hombre ha realizado libremente como expresión de sí mismo, se revela como el mayor peligro de la libre subjetividad humana: la arbitrariedad, en efecto, se niega a reconocer en su validez todo pasado histórico, reduciéndolo a la indiferencia de un devenir puramente natural» [19]. En este sentido la arbitrariedad que cree que en nombre de la libertad puede hacer siempre lo que quiere y que, por tanto, en todo momento puede empezar siempre de nuevo y borrar lo hecho es la mayor amenaza para la libertad.

Ciertamente que esta definitividad se nos aparece oculta en la dispersión temporal de su realización. Pero este ocultamiento no puede confundirnos como si siempre pudiéramos obrar de otro modo. La permanencia de lo hecho, su carácter definitivo, imborrable, de alguna manera, se nos hace presente en el sentido de que nos determina el futuro. Así, puede decirse que el pasado se «actualiza» en el futuro. En el hacer, como en lo hecho, estamos construyendo nuestro futuro.

c) *Libertad y misterio*

La libertad humana, tal como hemos intentado describir en su transcendencia, se realiza en el material concreto del mundo, en las tareas que cumplimos, en la confrontación con las normas de la eticidad, en todo lo que nos encontramos como personas libres, puesto que la libertad, y como tal es el hombre, se experimenta solamente en los interminables e inevitables encuentros con el mundo y la historia; y la

[18] Ibíd., 530.
[19] Ibíd., 530s.

historia de esta experiencia trascendental es precisamente la historia de este mundo mismo y del hombre como ente en el mundo.

Ahora bien, esta libertad no es originariamente una capacidad vacía, neutral, en sí misma indiferente, que es llevada al mundo, sino el estar expuesto y comprometido en aquello que nos es globalmente indisponible. Lo indisponible puede hacerse presente, por ejemplo, como opción o riesgo. El ejercicio de la libertad no es cálculo de probabilidades, sino apuesta. El hombre es libre porque vive extáticamente en la apertura a lo indisponible. En efecto, en la experiencia trascendental de la libertad se experimenta esta global indisponibilidad y el carácter esencialmente misterioso de la libertad, y de esta manera se hace presente una dimensión misteriosa de la libertad. La libertad entendida como cálculo ya no es libertad. Por ello no es de extrañar que se intente rebajar esta experiencia de la libertad, sea negándola afirmando determinismos, o declarándola un absurdo.

Este carácter de estar expuesto, la dimensión misteriosa que se hace presente al pensar en términos de libertad, también aparece en la ausencia de fundamento, en el sentido de que ella misma no es su fuente. La libertad pone de manifiesto este carácter misterioso en el hecho de que la libertad, siendo la libertad de una subjetividad finita, es lo más propio, lo más irrenunciable y al mismo tiempo lo que nunca puede ser reflexionado adecuadamente y en este sentido lo nunca disponible del hombre. En la libertad, en la que el hombre se abre a la actualidad de su ser sí mismo único y no intercambiable, él mismo es arrojado a lo inabarcable e impenetrable, desaparece para sí mismo en lo indisponible e imposible. La libertad nos lanza a lo indisponible. La libertad nos remite a lo más peculiar de nuestra singularidad; en la realización de la libertad nadie puede suplirnos.

En esta apertura, característica de la libertad, y en su enormidad —dado su carácter de poder-ser definitivo— el hombre experimenta su originario ser afectado por aquel misterio que abarca toda la existencia, al cual llamamos Dios, y que está ya desde siempre en esta apertura de la libertad y de la experiencia de la libertad. Por otra parte, si el hombre afirma la llamada a la responsabilidad que está ínsita en la libertad, experimenta la exigencia, la llamada de este misterio.

Otra línea que puede trazarse desde la libertad hacia la idea de Dios es la siguiente: hemos afirmado que la libertad pertenece a la esencia del hombre, es el ser del ser humano. Ahora bien, una pregunta obvia es ésta: ¿cómo accede el hombre a dicho estatus, a dicha esencia? La libertad es por definición no algo que está ahí, sino que se ejerce, se hace, se deviene libre. Como se ha afirmado especialmente desde Kant (Fichte y Hegel), el hombre no es libre por naturaleza, sino por la razón; la libertad no es algo natural, sino racional e histórico, adquirido histórica y socialmente. Ahora bien, ¿cuál es el

proceso para alcanzar la libertad? Simplificando y sin entrar en detalles psicológicos, se puede afirmar que llegamos a la libertad por el trato con los demás, ya que en dicho trato se forma nuestro yo, el ser humano, que es esencialmente intersubjetivo. Somos libres únicamente en una sociedad de libres, sólo en relación con libres alcanzamos la libertad.

Este hecho básico de nuestra constitución nos pone en la pista de un aspecto nuevo de la libertad. Ya en Hegel vimos que la libertad no puede ser una concesión externa, sino que uno es libre por el solo hecho de ser individuo humano. La libertad no puede ser otorgada, por eso la idea de libertad vino al mundo con el cristianismo, al considerar éste que todo individuo humano tiene valor infinito. Sin negar nada a este dato básico, considerando el proceso de formación del yo, del sujeto de la persona, descubrimos un nuevo aspecto de la libertad: es decir, que en otro sentido la libertad es siempre algo dado, un regalo, dado por el contexto, por los demás. Los otros nos liberan. Y si nosotros trabajamos para la liberación de los demás, éstos contribuyen todavía más a nuestra liberación.

Ahora bien, las relaciones con los demás, por muy personales que sean, siempre nos objetivan algo, porque nos consideran —al menos preponderamente— bajo un aspecto: el amigo de escuela, el compañero de deportes, o de salidas y fiestas, el estudiante, el profesor, el cónyuge, etc. Las relaciones humanas nunca son puramente personales, nunca es una relación pura de tú a tú, sino que vienen mediadas por el rol, por las experiencias comunes, por el conocimiento mutuo que tenemos, etc. Y, por tanto, su contribución a la personalización y a la constitución de la libertad tiene siempre un déficit. Sólo hay una relación en la que yo soy puramente yo mismo, tal como soy, conocido y aceptado tal como soy, en total transparencia. Es la relación con Dios, ante el cual soy yo mismo en total diafanidad, que es la relación más personal y más personalizadora y por eso mismo más liberadora.

De hecho, si hemos visto que la libertad arranca y se vive frente a lo totalmente indisponible, el fundamento de la libertad no puede ser ningún ser cercano, sino solamente una realidad que abra a la libertad su futuro, Dios [20]. Dios es el fundamento último de la libertad, en relación a Él podemos considerar la libertad como libertad dada, hemos sido capacitados para la libertad, hemos sido liberados para la libertad. Y un Dios que no posibilite y potencie la libertad será un Dios que no afirma, sino que niega al hombre, y, por tanto, no puede ser el verdadero Dios, así como tampoco es el Dios que se ha revelado en la historia de la salvación que nos cuenta la Biblia.

[20] W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (Gotinga 1972) 23.

Por otra parte, la libertad, que es la capacidad de ir más allá de lo dado, de distanciarse de ello y transformarlo, significa también la capacidad de ir más allá del conjunto de los entes, más allá de dioses inmanentes, de absolutos o ideales a la mano, y de atisbar el misterio.

5. Conclusión

La libertad es algo muy característico del hombre. Si no define exactamente su esencia, por lo menos es el ser esencialmente libre, pertenece a su esencia, no es una propiedad cualquiera entre otras.

La libertad define al hombre precisamente porque lo sitúa en el cosmos como aquel que tiene que hacerse, tiene que decidir acerca de su ser, su forma de vida, su existencia. En este sentido no hay duda de que la libertad es originalmente la capacidad de decidirse, porque el hombre no viene dado por la pura naturaleza. De esta capacidad y necesidad de decidirse proviene su capacidad y necesidad de hacerse, hacerse cada uno a sí mismo, de configurar su forma de vida, de trabajo, de convivencia. Ahí radica su dignidad. Como afirma un gran autor renacentista poniendo en boca de Dios estas palabras: «Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión» [21].

Ahí radica su dignidad, su lugar central en el mundo, su responsabilidad y su capacidad de elegir el mal y, por tanto, la posibilidad de ser malo. Elegir es renunciar, optar por algo dejando de lado otras opciones. Nuestra libertad, como nuestro ser y nuestra existencia, es finita. No lo podemos ser todo. Ni siquiera puede decirse que somos tanto más cuanto más cosas seamos. Ni mucho menos. Más bien vale lo contrario: sólo se realiza aquel que sabe limitarse, optar y concentrarse en su opción. En definitiva no tenemos otra tarea que la de ser nosotros mismos, cada uno tiene que ser él mismo.

[21] G. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, o.c., 105.

CAPÍTULO XI

ACTIVIDAD

BIBLIOGRAFÍA

BENNÀSSAR, B., *Turismo y pastoral* (Barcelona 1966); HÜBNER, K., «Técnica», en CFF III, 460-471; KWANT, R. C., *Filosofía del trabajo,* o.c.; PIEPER, J., «Ocio y culto», a.c.; RAHNER, H., *El hombre lúdico,* o.c.; RAYA ARAQUE, J. J., «Pensar el trabajo»: *Diálogo Filosófico* 54 (2002/3) 438-459; TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna,* o.c.

Textos: ARENDT, H., *La condición humana,* o.c.; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* libro III; ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano,* o.c.; HUIZINGA, J., *Homo ludens,* o.c.; MARX, K., *El capital,* o.c. I, 130-137; ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica,* en *Obras completas,* o.c. V, 317-375; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I-II, q.6-10.

Siempre se ha considerado al hombre como un ser activo, pasando esta cualidad a ser una característica del hombre, hasta llegar a ser una definición del ser humano. Ya Aristóteles afirmaba: «claramente el hombre es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa» [1]. Y más recientemente Arnold Gehlen, quien, partiendo de datos biológicos, pone lo distintivo del hombre en que es un ser actuante.

En este capítulo se trata de pensar en que el hombre es un ser activo. Entre la diversidad de acciones ahora no incluimos el pensar, considerada normalmente la actividad más excelente y que siempre acompaña a cualquier otra actividad. Por eso, la consideración del hombre como hacedor se concentra en acción y trabajo, que van de la mano con la técnica y el ocio.

La acción tiene diversos sentidos y, por tanto, también se ha hablado de distintos modos del hombre. Así J. P. Sartre afirmará que el hombre tiene que hacerse, inventarse; la existencia precede a la esencia. Es la forma más radical, quizás exagerada, de afirmar la acción. El a-ser se ha convertido en un a-hacer. Los griegos hablaban de la «obra humana» al Estado como la realización humana por excelencia, a la construcción de la *polis* como comunidad moral y or-

[1] ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* II 6, 1222b 18-20: ÍD., *Ética nicomáquea. Ética Eudemia,* o.c., 446.

ganizativa que es fin último de la acción humana. También los griegos hablaban del hombre *poiético,* productor, hacedor de cosas, pero en un sentido infravalorado, propio de la acción del esclavo; el hombre libre tiene las necesidades cubiertas y se dedica específicamente al ocio, a la teoría y a la política. La acción, como actividad que se da entre los hombres sin el intermedio de cosas, tiene su campo propio en la política.

Aristóteles distinguió tres modos o géneros de vida, no considerando entre ellos la vida trabajadora del esclavo, y ni siquiera la del artesano libre. Esto se debe a que incluso el artesano libre vive en una condición de esclavitud limitada, puesto que sólo dispone de dos elementos de los cuatro que constituyen el estado libre. En efecto, la libertad, en Grecia, se entendía formada por el estado social, la inviolabilidad corporal, la libertad de actividad económica y el derecho al movimiento no restringido, de los cuales carecían los esclavos. Los artesanos disponían sólo de los dos primeros [2].

Esto pone de manifiesto el vínculo entre libertad y acción, entendida ésta en su sentido social y político. Sin negar dicha vinculación, no se puede menos que constatar el gran cambio de las condiciones de vida que se ha dado desde entonces, especialmente a partir de la modernidad, una de cuyas grandes aportaciones ha sido poner en el centro de la vida lo que se había marginado: el trabajo, la laboriosidad. Sólo modernamente se ha valorado el *homo faber,* pasando a ser definición del hombre y no sólo del esclavo u obrero. El *trabajo* es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, es la actividad que proporciona un «artificial» mundo de cosas; su campo propio es la mundanidad o la sociedad civil [3].

Desde esta nueva perspectiva resulta mucho más evidente la conexión entre el hacer y el hacerse, el trabajo y la propia formación, que el hombre es un ser a-ser y a la vez un *homo faber* que está destinado a hacerse y un medio esencial para ello es el hacer: la acción y el trabajo.

Una modalidad del hacer u obrar humano, en el sentido de *faber,* fabricación, es el *toolmaker,* hacedor de instrumentos, de útiles, de ahí la *técnica* como fruto de la acción (y del saber) del hombre y que a la vez se convierte en un determinante del trabajar, del hacer, del percibir y del comportarse del hombre.

Y todavía más recientemente ha cobrado nuevo valor algo que ya conocían los antiguos y que para ellos era lo sustantivo, siendo el trabajo simplemente la interrupción o negación del *ocio,* el cual también hoy, en parte, es negación del trabajo y la acción, aunque siem-

[2] H. ARENDT, *La condición humana,* o.c., 25s. y nota.
[3] Ibíd., 19.

pre se entiende en relación con él. Junto al ocio está una modalidad del tiempo: la fiesta, el tiempo libre.

La acción como característica del hombre nos abre a diferentes niveles y aspectos humanos. Veamos primero cómo estos distintos aspectos se conjugan en el mismo concepto de acción.

I. LA ACCIÓN

1. El concepto de acción

a) *Algunas nociones preliminares*

En términos muy generales podemos empezar por entender por acción todo cambio introducido por un sujeto en algún objeto o situación de nuestro entorno. En este caso miramos la acción desde su resultado, desde la obra o transformación producidas; si, en cambio, la miramos desde su fuente la podemos definir como «la exteriorización de la voluntad» [4]. En todo caso, vemos que no es fácil dar con una definición complexiva, puesto que la acción implica diversos aspectos. Intentemos desplegarlos.

El hombre [5], por mucho que siempre se encuentre bajo condicionamientos múltiples de índole natural y social, en modo alguno se encuentra total e inequívocamente fijado y determinado. Éste es un aspecto que han hecho patente los biólogos comparando el comportamiento humano con el animal. Gracias a su capacidad cognitiva y lingüística puede establecer relaciones con sus condiciones de vida, puede reflexionar sobre ellas, las puede percibir como tales, denominarlas, conceptuarlas, juzgarlas, valorarlas, esforzarse por cambiarlas y, para ello, puede servirse de experiencias del pasado y puede anticipar consecuencias, planificar el futuro. De esta manera el comportamiento humano se diferencia del subhumano por la capacidad de considerar, deliberar, aconsejarse, decidirse.

Por acción, pues, se entiende aquella actividad que pone de manifiesto el carácter *(ethos)* de la persona, es decir, su postura consciente y voluntaria frente a toda la realidad. Por ello, la acción debe enraizarse en una decisión *(proaíresis)*. La decisión es, por tanto, el momento fundamental de la acción. Según Aristóteles, la acción en el sentido estricto no significa cualquier acto del hombre, sino sólo aquellos que van precedidos de deliberación y por ello expresan mejor el carácter

[4] G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho,* o.c., § 113.

[5] Para lo que sigue O. HÖFFE, «Philosophische Handlungstheorie als Ethik», a.c., esp. p.239-244.

real de la persona [6]. Curiosamente, aquí Aristóteles hace referencia a un tema que se tiene como típicamente moderno: la acción como expresión de la persona, porque en la acción están implicadas la deliberación y la decisión, en las cuales la persona se realiza.

La acción humana, en definitiva, se caracteriza por estas dos notas: 1) es deliberada, conocida, consciente; y 2) es querida, libre, voluntaria. La acción implica, en primer lugar, saber de *a)* mis capacidades; *b)* saber acerca de la acción: su dinámica, finalidad, consecuencias; *c)* saber del contexto, circunstancias, saber acerca de aquello sobre lo que se actúa; *d)* saber acerca del fin: el propio de la acción *(finis operis)* y del propio del sujeto agente (intención o *finis operantis).* Y, por otra parte, implica libertad, no excluye motivos ni intereses, ni implica total indeterminación, pero sí excluye constricción interna y externa.

En seguida hay que aclarar que, tal como vimos en el capítulo sobre la mente, si puede haber grados diferentes de conciencia, se dan también grados en el conocer y querer la acción. Por eso hay que decir que de la acción humana es clara la intensión, es decir, las notas que la definen, pero no es tan clara la extensión, es decir, qué acciones denota o abarca. La razón fundamental de dicha dificultad es que hay diversidad de formas y grados de conciencia y voluntariedad.

b) *Aspectos cognitivo y volitivo*

La acción se distingue por un doble aspecto o carácter: cognitivo y volitivo: es conocida y querida [7].

El hombre conoce su acción, el fin al que está encaminada y los medios o maneras y condiciones para realizarla y la situación o condicionamientos en que se realiza. Este aspecto *cognitivo* es el de la conciencia, ya que no basta con que las acciones, fines y medios sean conocidos en sí, sino que también lo han de ser por el agente concreto. El aspecto cognitivo se podría describir con esta serie ascendente desde lo subjetivo-particular hacia lo objetivo-universal. En primer lugar, tenemos la *intención,* que es el momento del conocimiento subjetivo del fin. La intención es propiamente el fin tal y como es conocido y buscado por el agente. En segundo lugar, el *fin,* en sí mismo, aquello a lo que la acción por sí misma tiende y a lo que —en principio— lo encamina el agente. Este fin se puede considerar como el concepto de la acción, da su contenido. El fin es algo que el

[6] J. MONTOYA - J. CONILL, *Aristóteles: sabiduría y felicidad* (Madrid 1985) 135, 193.

[7] Cf. *STh* I-II q.6ss; EN III 1-3.

agente se propone, es una opción entre otras posibles. El modo de conseguirla es también una opción. Además, es una característica humana poder juzgar y valorar el acierto o desacierto (técnicos), la bondad o maldad (morales) de los fines y de las acciones encaminadas a conseguirlos. En tercer lugar, la *situación objetiva* en la que se desarrolla la acción y en la que se intenta incidir para transformarla. Aquí la acción aparece con su estado objetivo e incluso con cierta autonomía e independencia del sujeto. Aquí se puede valorar el efecto real de la acción, sus consecuencias propias y quizás otras contingentes y circunstanciales. Es el lugar del análisis y previsión de las condiciones objetivas y consecuencias objetivas de la acción, de acuerdo o no con la intención del agente. En cuarto lugar, el *proyecto global* en el que se sitúa la acción, o fin último, desde el cual no se valoran sólo los efectos objetivos, sino los efectos morales de la acción, según cómo ayude a la construcción del proyecto (de mundo, de sociedad, de persona, etc.) que se pretende.

No estando el hombre fijado a determinados fines y medios, tiene que elegir. Este aspecto *volitivo* (o voluntario y libre) podría ser descrito también con una especie de serie semejante a la anterior. En primer lugar, la *decisión,* que es el acto por el cual la voluntad quiere algo y así es voluntad, puesto que la voluntad se determina (se hace) queriendo, decidiéndose. En segundo lugar, la repetida o constante decisión se traduce en actos múltiples que van creando un *carácter,* una actitud o un hábito. Es la segunda naturaleza, naturaleza por la connaturalidad que llega a alcanzar, pero segunda porque es creada por el agente mediante los actos. En tercer lugar, la *opción* es en esta serie lo que el fin o concepto o contenido era en la anterior: es el contenido, aquello por lo cual la voluntad se determina. Este mismo contenido se convierte en el móvil o motivación, por la cual el fin mismo aparece aquí como atrayendo y moviendo la voluntad. En cuarto lugar, el conjunto de opciones constituye las razones de ser y actuar del agente y, por tanto, lo que configura la propia identidad y *estilo de vida.* Las actitudes y opciones son como el material que constituye y estructura la propia personalidad y la forma de vida en conjunto. Opción y estilo de vida se distinguen en la medida en que se puede hablar de una variedad de opciones, por ejemplo, opción por el cambio, por los pobres, por el colectivo, etc.; pero si se consideran unidas, como de hecho suelen ir —excepto en los casos de incoherencia—, tanto en sí como en su vivencia se podría hablar simplemente de opción de vida que configura y se identifica con el estilo de vida. De modo semejante a como tradicionalmente se solía hablar de la *conexión de las virtudes* [8]. En quinto lugar, también aquí aparece el *proyecto global* de

[8] Cf. EN VI 13, esp. 1144 b 30-32, p.287s.

mundo, porque la persona se decide y se configura con respecto tal proyecto.

Esta serie volitiva indica más claramente que la acción configura al agente. De todos modos no puede olvidarse el carácter constructivo y, por tanto, abstracto de estas series, e incluso su cierta arbitrariedad, en el sentido de que todo depende del significado que se le dé a cada término. En todo caso se trata de dos aspectos inseparables: hay aspecto cognitivo en la medida en que lo hay volitivo y al revés, son dos caras de la misma medalla: el sujeto consciente y libre.

2. **Praxis y poiesis (práctica y producción)**

Según Aristóteles el hombre tiene una triple actividad vital (triple vida): contemplativa (teórica), práctica y poiética (productiva), que se diferencian según las características de finalidad e interioridad. Aquí, dejando de lado la teoría, interesa aclarar las dos clases de acción que él denomina práctica y producción. Con estos dos términos se designan las dos formas de acción más importantes que, con diferentes nombres, se han mantenido a lo largo de la historia. Empecemos por ver los conceptos de estas dos clases de acción para aclarar después la relación que puede haber entre ellas.

a) *Los conceptos*

La *producción* [9] (o *poiesis)* tiene como fin una obra, un producto, separable del producir. El producto comienza a ser cuando la producción ha acabado, es su resultado, que, una vez conseguido, existe independientemente de la producción. La manera de conseguir el producto (el modo de producción) es una técnica (arte); se trata de un proceso regido por normas técnicas. Lo que capacita para tal producción es una habilidad, adquirida normalmente después de un proceso de aprendizaje; la habilidad consiste en saber hacer, en conocer el procedimiento adecuado mediante el cual se realiza el producto, elección de los medios: materiales, instrumentos, manualidades, etc. Producción es, por ejemplo, la acción del artesano, el zapatero, cuya acción tiene como fin la producción de zapatos, que una vez producidos tienen independencia de la acción productora; se convierten en mercan-

[9] EN VI 4, 1140 a 1-22, p.271-273. Cf. A. W. MÜLLER, «Praktische und technische Teleologie. Ein aristotelischer Beitrag zur Handlungstheorie», en H. POSER (dir.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorie* (Friburgo-Múnich 1982) 39-48.

cía, en útil para calzar. Para dicha producción lo que se requiere es técnica (arte) y habilidad.

La *práctica* (o *praxis)* está también orientada a una «obra», pero que no subsiste como producto separable e independiente. El fin o la «obra» es al mismo tiempo un actuar, una práctica, como es el caso de la felicidad o el bien obrar o el bien vivir. Este actuar no es una técnica, sino que está regido por la prudencia-sabiduría-inteligencia práctica *(frónesis)*. La práctica es un fin en sí misma, no es un fin que venga después de o más allá del actuar mismo. «El fin de la producción es distinto de ella [la producción es una acción teleológica o instrumental, que se hace por mor de algo distinto de ella, y cuyo resultado será el producto que subsistirá independientemente de la acción], pero el de la práctica no puede serlo; pues una práctica bien hecha es ella misma el fin» (EN VI 5, 1140 b 5-7). La racionalidad radica en ella misma y no se define en referencia a un fin externo, en la medida en que ella misma cumple su fin último que es el bien obrar, el bien vivir, la felicidad. Estos tres términos, que son los usados por Aristóteles, se podrían actualizar traduciéndolos por vida auténtica, solidaridad (si pensamos en la convivencia) o, en general, por vida libre y solidaria, personal y comunitaria.

b) *La relación entre producción y práctica*

Según hemos visto, la producción y la práctica son acciones genéricamente diferentes y, por otra parte, tienen algo en común, pues ambas tienen el mismo fin último, puesto que toda acción se hace por mor de otra cosa, es decir, para conseguir la *eudaimonia,* la felicidad, la vida lograda. La distinción, por tanto, no se basa en el fin último, al que ambas tienden, sino por el modo de orientarse y conseguirlo. Esta misma orientación al mismo fin las pone en conexión, de tal manera que se da una relación de mediación entre ellas. En efecto, la práctica, la persecución de la vida de virtud y de felicidad, se realiza en y mediante producciones y, por tanto, también éstas en algún sentido son práctica. Así, siguiendo con el ejemplo del zapatero, se puede afirmar que su fin no es sólo hacer zapatos (un producto), sino también realizarse como artesano o profesional, como zapatero, como persona que ejerce tal profesión, tal producción, haciendo el trabajo bien hecho, encontrando gusto en su trabajo, encontrando la felicidad y la virtud en tal ejercicio, buscando su felicidad y la de los clientes sin más medios que hacer bien sus zapatos, de modo que los usuarios disfruten calzándoselos y andando con ellos.

Entonces, si consideramos que toda acción tiene como fin la felicidad, en este caso la producción queda absorbida o englobada en una práctica, porque la felicidad no es un producto que se dé de

modo separable de la acción y la vida de los hombres, sino que es el estado de ánimo que acompaña la acción. Y, en efecto, el zapatero, haciendo zapatos, busca también su felicidad y la de sus clientes, y, por tanto, no sólo tiene como fin hacer zapatos.

Esto nos muestra que la misma acción en unos casos puede ser considerada como medio y en otros como fin. Así, por ejemplo, la misma acción de preparar la sopa puede considerarse como producción, que se hace sobre la base de una técnica y una habilidad, que tiene como fin el buen producto final; y también puede considerarse como práctica, ser una buena ama de casa, o un buen cocinero, cumpliendo sus deberes como tal. En este caso, la producción está subordinada a la práctica. Todo producto es un fin relativo, solamente el «buen obrar» es un fin último. Los productos sólo pueden ser medios para la vida, para la «vida buena (recta)». La acción en sentido de práctica está marcada por la inmanencia del fin. Así tenemos que la producción está subordinada a la práctica y a su fin último: la felicidad.

Ahora bien, ¿cómo puede la producción injerirse en una práctica y contribuir a alcanzar el fin último? No directamente, sino por el rodeo que consiste en cumplir el propio fin. La producción tiene como criterio su fin interno, no simplemente el fin último, un fin propio que no puede saltarse o escamotearse en aras del último. El zapato será bueno no sólo si responde al fin último de querer hacer feliz a la gente, sino si realmente es un buen zapato desde el punto de vista técnico (o estético). La producción contiene un fin constitutivo como característica, como criterio de su aplicación, y no entiende qué significa hacer zapatos quien no sepa para qué sirven, que es el criterio que se ha de aplicar como criterio de la rectitud. Esto nos muestra una vez más que la producción no se disuelve en práctica; una producción no es buena porque quede englobada en una buena forma de vida, buena intención, etc. El fin último, por sí mismo, no hace buena la realización del fin de la producción. Es más, puede llegar a desvirtuar el fin último: el «buen» zapatero puede resultar ser un farsante, porque con buenas intenciones y buenas palabras nos da un producto deficiente. Sólo realizando el fin interno de la producción puede contribuir al fin último.

Si los productos son siempre fines relativos, porque en último término han de servir a la vida feliz, al fin último; entonces surge la pregunta: ¿tiene toda producción en el fondo y necesariamente un fin práctico? (un fin moral). La respuesta debe ser matizada. Por una parte, ciertamente producimos cosas para poder vivir, y en este sentido todo producto y toda producción estar orientada al fin práctico: existencia lograda, buen obrar vida feliz (aunque tantas veces la producción pierde esta finalidad orientándose exclusivamente a los rédi-

tos financieros). Pero, por otra parte, toda producción ha de cumplir su fin técnico para ser tal producción, estar orientada por su concepto a una obra que, como fin único, es constitutiva de este concepto. La racionalidad práctica no ahorra la racionalidad técnica.

Toda clase de acciones, además del fin último en el que convergen, tienen otra cosa en común, es decir, el suelo o la fuente de donde brotan. Lo común consiste en el hábito, actitud de la que nacen todas. «El fin de toda actividad está con el modo de ser» (EN III 7, 1115 b 20s), afirma Aristóteles, lo cual significa que el *telos* de toda acción es, conforme a la *hexis,* el hábito. Las acciones pueden ser diversas y responder a una misma actitud. Por ejemplo, ser valiente no significa necesariamente atacar, correr o mantener el puesto, sino que depende, y cualquiera de dichas acciones, aun siendo diferentes o incluso contrarias, pueden responder a la misma actitud de valentía. El buen obrar se caracteriza por obras de buena calidad, y por eso puede ser llamado obrar virtuoso, puesto que todas corresponden a aquella disposición, o actitud o hábito, que son virtudes. Así, se entiende mejor por qué no podemos encontrar ninguna definición o concepto de práctica, y por qué no hay especies de práctica como las hay de producción. Para ser buena la práctica no ha de responder a esta o aquella descripción, sino que depende. Más bien ha de corresponder a dichas descripciones en el sentido de que no ha de contradecir los fines que son dados con las virtudes.

3. La acción y su círculo personal y social

Acabamos de ver que los actos se unifican en la actitud de la que brotan. Es el carácter o hábito, es decir, el modo de ser que se da por adquisición o por inclinación natural a actuar. Los hábitos son una disposición para actuar. Se ordenan a los actos, son automatismos que nos hemos creado, que se convierten en principios de acción. Pero a la vez ellos se forman por la repetición de actos. Ellos son fruto de actos.

Como vimos, se puede establecer una escala ascendente en la que el grado superior unifica el inferior: desde los actos, pasando por los hábitos hasta llegar al carácter que unifica los hábitos. Pero la relación no es unidireccional, sino bidireccional. Ya hemos visto que el hábito, que es principio de actos, es fruto de actos; lo mismo cabe decir del carácter. Los hábitos no son un conglomerado sin coherencia, sino que forman la figura de la personalidad, el carácter moral o personalidad moral del individuo, el cual ha sido formado por su acción y a la vez se convierte en la fuente de su acción.

Así se ve más claramente que por medio de las acciones el hombre, además de hacer cosas, se hace a sí mismo, va creando sus hábitos, su carácter y, en último término, su personalidad, su identidad personal, que de alguna manera se define por sus fines, sus motivos, que constituyen su estructura personal, que lo define, y su potencial motivacional que lo impulsa a obrar. Y al revés, esto muestra que toda acción se encuentra inscrita en el contexto personal, que viene dado por las intenciones, los hábitos, carácter e identidad personal.

Además del contexto personal la acción cuenta con un *contexto social,* que también la determina. Este contexto social de la acción se puede considerar, por una parte, desde la perspectiva del *individuo.* Entonces lo primero que hay que decir es que la acción es siempre de un sujeto, sea individual o colectivo, pero aun en el caso del colectivo, no se puede olvidar que está formado por individuos. Pero, en segundo lugar, la acción se desarrolla siempre en un contexto social que la determina. En efecto, la sociedad ofrece vías de realización, ya sean jurídicas, sociales, económicas, etc. Todas las instituciones, organizaciones y estructuras son cauces que regulan y orientan la acción humana. Entre estas instituciones no puede olvidarse la cultura, que es de alguna manera el medio en el que surgen y se mantienen todas las instituciones; la cultura ofrece fines y motivos de acción, de las que el individuo se va apropiando en la medida en que se va socializando. Por eso mismo, en tercer lugar, la acción no se da nunca de modo aislado, sino que toda acción es, en menor o mayor grado, una interacción, puesto que en ella son múltiples los factores e incluso los actores que intervienen.

Pero también el mismo contexto social se puede considerar desde la perspectiva de la *sociedad,* y desde este punto de vista se puede afirmar, en paralelo al principio según el cual la acción hace al hombre, que la acción hace la sociedad. La sociedad es fruto de la acción y a la vez se convierte en principio de acción. De hecho, éste ha sido el planteamiento de una de las mayores escuelas de sociología del siglo XX, la funcionalista de Chicago, liderada por Talcott Parsons, que presenta la sociedad como fruto o producto de la acción social y, a la vez, la sociedad como cauce de la acción.

II. EL TRABAJO

1. El trabajo como caracterización del hombre

El concepto de trabajo, su capacidad y su necesidad, ha desempeñado también la función de nota característica que define al ser humano. Así, pues, una manera de definirlo ha sido y es como *homo fa-*

ber o *toolmaker* (Benjamin Franklin). O como afirmó E. Mounier: «El hombre [...] es esencialmente *artifex,* creador de formas, constructor de artificios [...] La naturaleza del hombre es el artificio» [10]. A través de esta definición de hombre, ya se ve la íntima relación entre trabajo y técnica.

Este dato de que «el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida» [11] viene confirmado por la más reciente investigación paleoantropológica. Así, por ejemplo, Eudald Carbonell, codirector de las excavaciones del yacimiento de Atapuerca, afirma: «Lo que nos ha convertido en humanos es la tecnología. Los humanos básicamente fabricamos utensilios, y eso empezó a hacer aquella gente de hace dos millones y medio de años. Nosotros no estamos sometidos sólo a la selección natural sino también a la selección técnica, y es esta selección técnica la que ha provocado que a lo largo de la historia unos grupos humanos hayan tenido más éxito que otros» [12].

Con el fin de aclarar esta distinción entre selección natural y selección técnica y la autonomía de ésta respecto de aquélla, afirma: «Somos un organismo biológico, de acuerdo. Pero nos diferenciamos de las otras formas de vida en que tenemos una inteligencia operativa muy desarrollada, no sólo una inteligencia natural como la que permite a un gorila comprender su entorno, sino una inteligencia que nos permite fabricar objetos. Y nos diferenciamos también en que hemos entendido que tenemos un tiempo de vida y un espacio donde vivimos. Nosotros somos capaces de cuestionarnos acerca de nuestro origen y nuestro destino, cosa que no hace ningún otro animal. Somos conscientes del tiempo. Somos conscientes de que moriremos» (p.59s). Con esto ya se pone de manifiesto la relación entre el trabajo, la producción de objetos, de utensilios, de técnica y la inteligencia.

Respecto a los «rasgos distintivos» «estrictamente biológicos, como el bipedismo, la estructura de las manos, con un pulgar que puede oponerse para pinzar, la visión en terrenos abiertos», etc., afirma que «son el substrato biológico sobre el que se sustentan las adquisiciones culturales que ya son plenamente humanas: la producción de herramientas, el dominio del fuego, el lenguaje, el arte, la religión...» (p.60). Pero lo que «motiva su aparición» es «la selección técnica. Desde el principio, los humanos se adaptan porque fabrican herramientas» (p.61).

[10] E. MOUNIER, *El pequeño miedo del siglo XX,* en *Obras completas,* o.c. III, 374.

[11] K. MARX - F. ENGELS, *La ideología alemana,* o.c., 19.

[12] E. CARBONELL y otros, *Sapiens. El largo camino...,* o.c., 54.

Las herramientas y, por tanto, su uso para elaborar productos en el trabajo son anteriores a nuestra especie (hace dos millones y medio de años, mientras que nuestra especie cuenta sólo con 200.000), y, sin embargo, la definición del hombre como «animal trabajador», *homo faber* es típicamente moderna. Con trabajo, pues (después de que ya se tratará la conexión entre trabajo y técnica), se designa una de las actividades humanas más elementales. Y, a pesar de ello, el término «trabajo» no pasa a la terminología filosófica hasta la edad moderna. El concepto de trabajo no adquiere peso sistemático hasta que el hombre alcanza la conciencia refleja de su posición en la civilización industrial moderna [13]. La revolución industrial es la que crea la conciencia de que el hombre es trabajador, y a partir de esta conciencia se empieza a reflexionar y hacer filosofía sobre este aspecto. Se trata, en todo caso, de una definición típicamente moderna del hombre. Esta definición sería inconcebible en la antigüedad. El trabajo sólo podía ser valorado por la burguesía como el medio de hacerse. Hoy, en cambio, es inconcebible una antropología sin un capítulo sobre el trabajo, sobre la relación esencial del hombre con su obrar técnico, dirigido al dominio de las fuerzas naturales, que tiene como objetivo la producción y distribución de bienes.

2. Concepto de trabajo

Una primera aproximación al fenómeno del trabajo nos la ofrece la consideración del trabajo como la manera con que el hombre consigue los medios de vida, los medios para satisfacer sus necesidades. Por tanto, definido en sus términos más generales, el trabajo es «aquella actividad de las poblaciones humanas, mediante la cual satisfacen sus necesidades bioculturales, de modo que aseguran su supervivencia en un medio ecológico» [14]. De entrada, pues, se pueden distinguir diversos aspectos: un carácter *social,* colectivo, de cooperación, comunicación y organización de tareas dentro del grupo; un carácter *técnico,* pues requiere el empleo de instrumentos diversos, procedimientos de ejecución, ciertos saberes, al menos empíricos; y una finalidad *vital,* referida a la misma sociedad, a la reproducción y perpetuación biocultural de la población. A estos tres aspectos hay que añadir la dimensión formativa y cultural, de formación del propio hombre y de la sociedad, formación del trabajador por medio de su trabajo.

[13] M. D. CHENU, «Arbeit» I, en HWPh I, col. 480-482, ref. 480.

[14] P. GÓMEZ GARCÍA, «Mirada antropológica sobre el (sin)sentido del trabajo»: *Diálogo Filosófico* 6, año 2 (1986/3) 303.

Esta primera aproximación al concepto de trabajo pone de relieve una primera relación: la relación entre el hombre y la naturaleza, que apunta a la finalidad vital del trabajo. Llamamos primera a esta relación porque aparece en lo que podríamos llamar las capas más primitivas del trabajo o modos más rudimentarios en que se nos presenta. Y esta relación va a ser el primer aspecto del concepto de trabajo.

a) *Carácter vital del trabajo. Relación entre el hombre y la naturaleza*

El hombre trabaja para satisfacer sus necesidades humanas, y para ello se relaciona con la naturaleza. Se trata del intercambio o metabolismo entre el hombre y la naturaleza, pues para obtener los medios de vida la primera despensa con la que puede contar el hombre es la naturaleza. «El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza» [15]. En este intercambio entre el hombre y la naturaleza el hombre consigue lo necesario para subvenir a sus necesidades: la naturaleza da al hombre las materias primas y el hombre le da elaboración, el hombre recibe los bienes que necesita y la naturaleza recibe elaboración, humanización, formación, espiritualización, creación ulterior. Se puede en verdad llamar intercambio, porque ambos, el hombre y la naturaleza, dan y reciben.

Este intercambio no consiste sólo en la elaboración de unos productos (vestido, zapatos, pan, etc.), sino también en el cultivo de la tierra, en hacerla accesible, disponible, útil, bella, incluso en conservarla en su naturalidad, que no se desertice. El intercambio es, por tanto, harto complejo, puesto que el trabajo consiste también en hacer reales posibilidades inherentes y propias de la naturaleza, pero que sólo por el trabajo se convierten en realidad. En este sentido, el trabajo alcanza incluso el concepto de liberación de la propia naturaleza para que despliegue todo su ser.

No hay duda de que se trata de algo específicamente humano, que consiste en no contentarse con los elementos tal y como se los ofrece la naturaleza, sino que los elabora. Con ello, efectivamente, se distingue, en primer lugar, del animal, que se acomoda a lo que la naturaleza le ofrece.

Este primer aspecto del concepto de trabajo evoca o bien su sentido de actividad «corporal y manual, o bien el trabajo productivo.

[15] K. MARX, *El capital,* o.c. I, 130.

En este sentido se distinguirá entre el "mundo del trabajo" y el "mundo de la cultura" (en sentido igualmente restrictivo). Los trabajadores no se confunden con los profesores, los administrativos, los empleados, etc. El trabajo en este sentido estricto podría caracterizarse en estos términos: todo esfuerzo corporal que se hace para transformar la materia y producir un plusvalor; por ejemplo, la agricultura, la industria, la pesca, etc. Podría también decirse que el trabajo indica todas las actividades humanas que se desarrollan en el marco del proceso productivo que transforma a la materia» [16], no sólo los obreros manuales, sino también los técnicos, directivos, etc.

Primer aspecto, pues, del trabajo: relación del hombre con la naturaleza, en la que el hombre mismo actúa de alguna manera también como naturaleza, tanto por sus necesidades como por sus capacidades; aunque sea, en el caso del hombre, una naturaleza siempre elaborada, mediada por el pensamiento, el conocimiento y la técnica.

b) *Carácter cultural. El trabajo como formación del hombre*

Esto nos lleva a otro aspecto del trabajo: el trabajo es elaboración de la naturaleza, inversión de humanidad, de espíritu, cultivo (cultura) de la naturaleza, perfeccionamiento de la naturaleza, de acuerdo con lo que ella misma ofrece, con sus propias capacidades. Y a la vez es formación del hombre: mientras elabora los productos de la naturaleza, el hombre se forma a sí mismo: elaborando la piel y el cuero, haciendo zapatos se forma el hombre y se hace zapatero, como persona, con una identidad personal y social, puesto que se forma también como miembro de la sociedad civil. Con el trabajo el hombre adquiere capacidad teórica y práctica, adquiere conocimientos y habilidades.

El trabajo es parte de la cultura y es la base de la cultura en general (en su sentido amplio, en contraposición a lo natural), no en el sentido griego de que para dedicarse a la cultura hay que tener cubiertas las necesidades, sino en el sentido de que toda cultura es transformación y formación; y fuente de cultura, de educación, de *formación,* también entendida en sentido personal: sólo aquel que ha estado en el surco de un trabajo, con el esfuerzo, la responsabilidad, la tenacidad, constancia que exige, puede decirse que se ha formado, es persona y tiene experiencia de la vida.

En conexión con el aspecto cultural y formativo del trabajo, se puede afirmar que el trabajo consiste en la *autorrealización* del hombre, en el despliegue de sus capacidades, de sus ideales e intereses.

[16] J. GEVAERT, *El problema del hombre...,* o.c., 244.

«Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina» [17].

Este sentido del trabajo como formación del hombre lo encontramos de manera enfática por primera vez en Hegel. Así, en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu,* el trabajo es el proceso de formación del esclavo, que lo hace autónomo e independiente; mientras que, en último término, el señor, que recibe los frutos del trabajo del esclavo, se ha convertido en dependiente. Pero, en definitiva, el trabajo lleva al hombre a la universalidad del pensar, que es la conclusión del capítulo IV, donde aparece el trabajo como formador de las estructuras universales de la razón.

Marx, partiendo de este sentido formador del trabajo, destacado por Hegel, lo va a radicalizar, afirmando que el trabajo es el proceso de autogeneración de la especie humana: «Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final [...] es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso [...] que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo [...] como resultado de su propio trabajo» [18]. Con esto Marx viene a afirmar que Hegel es el primero que ha entendido qué es el trabajo, lo ha llevado a concepto y lo ha puesto como motor de la historia. Marx da una significación global al trabajo, como si éste fuera el elemento de formación del hombre y del género humano en conjunto, con lo cual lo pone en el centro de todo, de tal manera que viene a anular otras dimensiones, como es la acción comunicativa, que reivindicará Habermas, dando una visión unilateral de la sociedad y de la historia. Con Marx el trabajo no es sólo formador del hombre, sino generador; de ahí que el trabajo, el progreso de las fuerzas productivas, sea el motor y el termómetro indicador del progreso económico, social, político y moral, de acuerdo con el principio según el cual la estructura económica determina todo lo demás, la superestructura jurídica, política, moral y religiosa.

El sentido formador del trabajo puede llegar al hecho de que el trabajo es el medio que sitúa al individuo en el conjunto social, lo identifica y, de hecho, es un rasgo importante en la definición de su identidad.

[17] K. MARX, *El capital,* o.c. I, 130.

[18] ÍD., *Manuscritos de París,* en *Obras de Marx y Engels,* V (Barcelona 1975) 301-435, ref. 417.

c) *Carácter social. Trabajo y relaciones sociales*

Lo expuesto hasta ahora podría dar pie a una aproximación al trabajo harto abstracta, ideal, que más bien evocaría la idea del trabajo primitivo, o quizás las sociedades que viven de la agricultura de subsistencia. Pues estas dos características ya no son suficientes para exponer el trabajo tal y como aparece en la modernidad, con la manufactura y la industria (y menos todavía en las sociedades tecnológicas e informatizadas o cibernéticas). Ahora el trabajo es, salvo raras excepciones, no un intercambio con la naturaleza, sino enfrentarse con un proceso de producción, con un sistema de producción, del que el individuo apenas conoce los mecanismos, el alcance y sus resultados.

El trabajo, visto desde el individuo, se convierte en condición para conseguir el salario con el que adquirir sus medios de vida. Visto desde el empresario (propietarios de los medios de producción) es la ganancia (hoy en día más que nunca, de modo que en el neoliberalismo globalizado actual ya no aparece el fin de mejorar las condiciones de vida de los hombres). Visto desde la sociedad política es el medio de integrar a los individuos: la integración sistémica (a través del rol, del trabajo), como la llama Habermas, la cual necesita ser complementada por la integración social (producida por la integración cultural).

En este contexto el trabajo se ha convertido en *fuerza de trabajo,* inversión de fuerza, sobre una máquina que elabora la materia prima, produciendo una mercancía, dispuesta a su distribución. Por una parte, el hombre se convierte en alguien supeditado al movimiento de la máquina; el trabajador se convierte en una pieza más del engranaje del sistema de producción; y, por otra, él no es el productor de la mercancía, sino uno más que interviene en su producción y distribución; además de que el que trabaja no es el que dirige el proceso de producción, el cual, en principio, está en manos del propietario de los medios de producción. Por tanto, el trabajo ya no da satisfacción directa a ninguna necesidad, sino que con él se consigue el salario, con el cual se adquieren los medios de vida. De esta manera, el trabajo ha ido adquiriendo un progresivo carácter abstracto.

Pero a la vez, esta nueva configuración del trabajo como fuerza de trabajo pone de relieve otro de sus aspectos: la *división del trabajo* y que el trabajo *crea relaciones laborales y sociales,* el entramado social. En efecto, el trabajo se divide y se especializa, de manera que el trabajador no produce la mercancía, sino que interviene puntualmente en el proceso de su producción, agilizando, facilitando o haciendo más mecánica su acción. Pero, por otra parte, esta misma división del trabajo hace más patente que el trabajo crea relaciones no sólo laborales

sino también sociales en general, e incluso el trabajo es lo que asigna a cada uno su lugar en la sociedad, puesto que el lugar viene dado por el trabajo y no por posiciones políticas previas, como podía ser el caso en las sociedades feudales jerarquizadas. Al no ser uno mismo el productor de la mercancía (y menos todavía de todas las mercancías que uno necesita para sus necesidades), cada uno se ve remitido a los demás para satisfacer sus necesidades. Especialmente el trabajador se ve remitido al propietario de los medios de producción, puesto que en el mercado sólo puede ofrecer su fuerza de trabajo. El trabajo crea una red de relaciones económicas, laborales y, en definitiva, sociales.

Que el trabajo crea relaciones sociales lo pone de manifiesto el elemento clave de todo el proceso de producción: los medios de producción. Los medios de producción son una acumulación de trabajo y técnica, pero que actúan como acumulación de capital, que es el que domina el proceso de producción, las relaciones de producción y las relaciones sociales, la estructura económica, que es la que determina todo lo demás. En esta conexión del trabajo con el entramado social se da toda la problemática social: el trabajo alienado y alienador. Dado este lugar central de los medios de producción, éstos son los que determinan los procesos de producción, y a la vez son los que marcan las diferencias de época histórica. Las épocas históricas se distinguen no por lo que se produce, sino por el modo en que se producen las cosas, las mercancías.

Si el carácter social del trabajo ha puesto de manifiesto toda su potencialidad conflictiva, por otra parte, también muestra la posibilidad de concebir el trabajo como servicio a la sociedad, puesto que cada uno sabe que no puede subvenir a sus necesidades, sino que necesita de los demás, los cuales hacen para él su trabajo, por lo que también él, de la misma manera que espera que los demás le satisfagan, ha de intentar cumplir con su trabajo en beneficio de los demás.

d) *Hacia un concepto amplio de trabajo*

Estos dos aspectos del trabajo, el formador de la persona y el configurador de las relaciones sociales y, consecuentemente, de las estructuras sociales, ponen de manifiesto un sentido más amplio y más rico del trabajo. El trabajo es cualquier actividad humana hecha para realizar un fin serio y necesario, de tal modo que podríamos destacar estas dos notas características.

En primer lugar, el trabajo no es una actividad simple, de manera que sería difícil encontrar una sola actividad que únicamente pueda realizarse como trabajo y no como recreación o juego, por lo cual una actividad sólo podrá ser comprendida como trabajo cuando entra en un cierto proceso, en una cierta estructura. El trabajo no se identi-

fica con una actividad singular, sino que más bien es una totalidad organizada de las actividades humanas. En conclusión, una actividad se denomina «trabajo» no por su naturaleza sino por su integración en determinada estructura social [19]. Al estar integrado dentro del conjunto social, el trabajo, además de crear relaciones sociales y estructurar la sociedad, crea deberes y derechos.

En segundo lugar, el trabajo tiene siempre como fin servir a la satisfacción de las necesidades humanas, aunque introduzca la dialéctica conocida, según la cual la satisfacción de necesidades conlleva la creación de nuevas. En este sentido puede decirse que el trabajo es «servicio prestado a la sociedad y también medio para el mantenimiento del individuo» [20].

Esto nos lleva a una comprensión del trabajo más amplia, de manera que podemos decir que «el hombre "trabaja" cuando desarrolla sus actividades en el marco de lo que se ha juzgado como necesario para la realización de la sociedad en todos sus aspectos, aun cuando esa actividad no sea productiva y no implique prácticamente ningún esfuerzo muscular» [21]. En este sentido decimos que trabaja no sólo el obrero de la construcción, el agricultor, el camarero, sino también el artista, el maestro, el estudiante, el médico, el trabajador social, el sacerdote, etc.

e) *Ambigüedad del trabajo*

El trabajo, como toda realidad humana y mundana, es ambiguo, tiene sus luces y sus sombras, puede ser usada o ejercida para el bien y para el mal. De entre los aspectos ambiguos que puede revestir el trabajo destacamos estos tres.

1. Libertad y alienación. Por el trabajo conseguimos satisfacer nuestras necesidades, humanizar la naturaleza, hacerla habitable y útil, además de desarrollar nuestras capacidades y crear relaciones laborales y sociales, estructurar la sociedad. Por eso puede sin duda decirse que el trabajo nos realiza, nos hace *libres* porque crea un mundo humano, produce nuestro mundo humano y lo mantiene; hace que seamos lo que somos. Pero, por otra parte, no hay duda de que el trabajo es la gran carga que tenemos que soportar los humanos, la gran restricción a la libertad, que necesita verse compensada con el tiempo libre; el trabajo muchas veces se convierte en monótono, rutinario, aburrido, pesado, sin sentido; si puede que la necesidad

[19] R. C. Kwant, *Filosofía del trabajo,* o.c., 137-140.
[20] Ibíd., 19.
[21] J. Gevaert, *El problema del hombre,* o.c., 245.

del esfuerzo físico haya disminuido, gracias a las máquinas y la técnica en general, sin embargo, el esfuerzo psíquico ha aumentado.

2. Realización y atrofia. El trabajo es el camino para el desarrollo de las capacidades del hombre, y en este sentido puede contribuir decisivamente a la *realización* de su ser. Pero, de hecho, en el ejercicio de funciones que son fatigosamente monótonas, puede convertirse en un proceso de atrofia de sus capacidades mentales y de sus habilidades físicas [22].

3. Crea sociedad y conflicto. El trabajo crea relaciones sociales, estructura la sociedad y nos da el lugar en la sociedad. En este sentido tiene un valor altamente socializador. No tener trabajo no es sólo carecer de medios de vida, y una situación que resulta descorazonadora para el que la padece, sino también marginadora; uno se encuentra fuera de la red de relaciones más determinante. Pero a la vez el trabajo se convierte con frecuencia en el lugar donde surgen los grandes conflictos y cristalizan la mayor parte de las injusticias que existen en la sociedad [23].

3. **Historia**

El trabajo es un concepto histórico que se va configurando a la par que las realidades que lo sustentan. Es evidente que no es el mismo el trabajo en una sociedad preindustrial, industrial o posindustrial [24]. Y si el trabajo en sí mismo cambia a lo largo de la historia, no menos va a cambiar la concepción que sobre él se construye la filosofía.

a) *La antigüedad*

Para darnos cuenta de la novedad que significa la valoración positiva que el trabajo adquirió en la modernidad, nada mejor que recordar cómo lo valoró la antigüedad clásica. La cultura griega [25] ve el trabajo en la perspectiva que le viene dada por el dualismo entre materia y espíritu: como realización corporal el trabajo es indigno del hombre libre; representa una coacción e impide al hombre dedicarse a la contemplación, que es la ocupación propia del sabio. Aristóteles afirma que «trabajo y virtud se excluyen mutuamente»

[22] Cf. R. C. Kwant, *Filosofía del trabajo,* o.c., 14-42.
[23] J. Gevaert, *El problema del hombre,* o.c., 247.
[24] J. J. Raya, «Pensar el trabajo», a.c., 438-459, ref. p.438.
[25] Cf. M.-D. Chenu, «Arbeit» I, en HWPh I, col. 480-482, ref. 481.

(Pol III 5, 1278a 20) («Virtud», en Aristóteles, no tiene solamente un significado moral, sino mucho más general, en el sentido de excelencia.)

Según Aristóteles, había que distinguir entre las actividades encaminadas al mantenimiento de la vida de las de la vida buena; puesto que las primeras son necesarias para la vida buena, pero desempeñan un papel infraestructural en relación con ella, son la base sobre la que se asienta, pero no son las actividades que la constituyen, de tal manera que una existencia dedicada únicamente a esta última meta (la vida) no es plenamente humana. Los esclavos y los animales se preocupan sólo por la vida. La asociación de familias con los únicos fines económicos y de defensa no es una verdadera *polis,* puesto que se rige por un fin demasiado angosto. Las actividades que propiamente conforman la vida buena son la contemplación teórica y la participación en la política (θεωρεῖν, πολιτευεῖν). Es más, según Aristóteles, una polis fundada solamente sobre fines económicos y de defensa no podría mantenerse, porque «la participación ciudadana» requiere otras «apreciaciones», tales como «el sentido de lo bueno y de lo malo, lo justo y lo injusto», es decir, apreciaciones propiamente morales, las cuales son las que constituyen y se dan en la vida buena *(Pol.* I 2).

b) *Los cambios de la modernidad*

Para que el trabajo pudiera ser valorado se requería que su ámbito se emancipara de la sociedad doméstica y se convirtiera en el eje vertebrador de la sociedad civil, lo cual ocurre con las revoluciones europeas: la industrial y la política, gracias a las cuales surge este ámbito de acción nuevo, la sociedad civil, distinto de la sociedad doméstica y de la sociedad política o Estado. El que con mayor clarividencia ha visto y recibido estos cambios ha sido Hegel, con su concepto de sociedad civil [26]. Con la sociedad civil el trabajo pasa a ser el centro de la vida personal y social, de manera que la sociedad se estructura sobre la base del trabajo.

En la revolución *industrial* es precisamente el trabajo, es decir, el sistema productivo y las relaciones laborales, el que se emancipa de la sociedad doméstica y constituye un ámbito propio, independiente: la economía se emancipa de la *oikos,* de la casa familiar, y se con-

[26] M. RIEDEL, «El concepto de la "sociedad civil" en Hegel y el problema de su origen histórico», en G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel* (Madrid 1989) 195-222; G. MARINI, «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», en G. AMENGUAL (ed.), ibíd., 223-248.

vierte en economía social o política (debería llamarse «socionomía»).

Con la revolución *política* surge el ciudadano, es decir, el individuo autónomo, cuyo lugar en la sociedad no le viene dado por adscripciones políticas, por el rango político, tal y como sucedía en la sociedad feudal estamentaria y políticamente jerarquizada, sino que el puesto le viene dado precisamente por el trabajo, o fundamentalmente por el trabajo y su lugar en el proceso de producción. Con esto, el Estado deja de ser el elemento configurador o estructurador de la sociedad civil y se repliega o se centraliza, organizándose según sus tres poderes centrales: legislativo, ejecutivo y judicial, centralizando también el uso de la violencia tanto hacia dentro como hacia fuera (las fuerzas del orden y el ejército o la defensa).

Además de estos cambios estructurales, decisivos para el cambio en la valoración del trabajo, hay que tener en cuenta otras corrientes de pensamiento que influyeron de modo decisivo, especialmente en el *ethos* y en la actitud respecto al trabajo. Estas corrientes se arraigan en el Nuevo Testamento, en el cristianismo, el cual representó, ya desde el inicio, una nueva actitud respecto al trabajo. Algunos datos iniciales ya dan testimonio de este cambio, como pueden ser estos tres hitos. El primero viene dado en sus mismos inicios, en el hecho de que su fundador, Jesús de Nazaret, fuera llamado el hijo del artesano o carpintero (Mc 6,3; Mt 13,55); que Pablo se vanagloriara de ganarse el pan con el trabajo de sus manos, era tejedor de tiendas (Hch 18,3), y que Pablo, ante la euforia de los que esperaban el inminente retorno del Señor y dejaban de trabajar, los exhortara al trabajo, a que se ganaran el pan con el trabajo de sus manos (2 Tes 3,6-12). Para valorar esta actitud ante el trabajo, que hoy puede parecernos obvia, hay que tener en cuenta que no lo era en la antigüedad, dado que el trabajo era una ocupación de esclavos, no de ciudadanos normales, libres.

Siguiendo con esta misma actitud, otro hito importante, resaltado por Max Weber, la constituye el monaquismo, el cual presenta una vida sobria dedicada a la oración y a la alabanza de Dios, pero a la vez una forma de vida que se basa en el trabajo manual. Así, la *Regla de San Benito* afirma: «La ociosidad es enemiga del alma; por eso han de ocuparse los hermanos a unas horas en el trabajo manual, y a otras, en la lectura divina» [27]. De ahí arranca que, especialmente a partir de una visión romántica del monacato, en el siglo XIX, se considerara que «ora et labora» fuera el lema de la vida monacal.

[27] *Regla de San Benito,* cap. 48, o.c., 147. Con «lectura divina» se designa la lectura de la Biblia, meditación, oración.

Un tercer hito importante en la valoración del trabajo se da con la Reforma, en concreto con el calvinismo, tal y como ha puesto de relieve Max Weber [28], que secularizó el espíritu monacal del trabajo y la forma de vida sobria, convirtiéndolo en ética profesional y en espíritu de ahorro. Tal secularización vino dada por la idea de la predestinación, predicada por Calvino, según la cual el signo de nuestro destino a la bienaventuranza eterna viene dado por el éxito en el trabajo terrenal.

c) *Transformación del trabajo*

La mayor transformación del trabajo consiste en el paso del trabajo entendido y ejecutado como artesanía, en la que el obrero es autor de su producto, y, por tanto, en la que el trabajo tiene como fin propio la producción directa de los productos, a ser un trabajo abstracto, sustituible por cualquier otro, en el que apenas cuentan las habilidades propias, pasando a ser el obrero fuerza de trabajo para el proceso productivo y para sí mismo puramente el medio de conseguir los medios de vida, el salario.

En la medida en que el trabajo se mecaniza, se hace más ligero, supone menor esfuerzo y, además, es más productivo; pero, por otra parte, se deshumaniza, el trabajo es menos personal, más mecánico y despersonaliza al que lo realiza, porque lo convierte en una pieza del gran engranaje productor; el obrero no es el autor del producto, sino una pieza del engranaje productor de la mercancía. El trabajo ha pasado a ser la repetición mecánica de un gesto. El producto es anónimo, como también el productor. Este proceso se ha denominado proceso de abstracción del trabajo, el trabajo queda abstraído de cualquier cualidad personal y es, por tanto, substituible por cualquier otro productor. No exige ninguna creatividad, al contrario, ofrece una gran rutina y mecanización de la acción y del actor.

Este proceso de abstracción ha ido a más, hasta llegar a aniquilar el trabajo mismo, como es el caso en el que el trabajo se convierte en temporal, fragmentario, sin preparación. Vivimos en una sociedad posindustrial [29], en la que, por tanto, se ha terminado el concepto clásico del trabajo, que era considerado como trabajo con jornada completa, para toda la vida y para todo el mundo. Este corte histórico a veces se sitúa en la crisis de 1973. No hay duda de que este trabajo ha entrado en crisis, que el trabajo remunerado y fijo se ha vuelto un bien escaso. Este hecho ha llevado a algunos a proclamar el ocaso del trabajo;

[28] M. WEBER, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», en ÍD., *Ensayos sobre sociología de la religión,* I (Madrid 1983) 23-167.

[29] J. J. RAYA, «Pensar el trabajo», a.c.

otros han propuesto una reducción y reorganización del trabajo. En todo caso parece que estamos ante un cambio de paradigma, lo cual cuestiona, en primer lugar, la equiparación de trabajo con trabajo remunerado. ¿Por qué el cuidado de los niños llevado a cabo en guarderías debe considerarse trabajo y el llevado a cabo por los abuelos en casa no? Las propuestas parecen apuntar a la necesidad de romper las barreras entre el empleo monetarizado y el no monetarizado.

El trabajo se presenta de manera mucho más fragmentada, débil, como si hubiera perdido su peso y su lugar en la vida del hombre y de la sociedad. Pero la misma crisis que genera este cambio muestra a la vez su importancia y significado en la realización personal y social.

4. **Conclusión**

En la cuestión de un trabajo digno están en juego muchas cosas: 1) un salario digno, suficiente para vivir; 2) una estabilidad laboral que asegure sin demasiada angustia la supervivencia y una cierta continuidad en el trabajo y de rebote en la vida; 3) además, que se trate de una actividad en la que uno pueda ejercer el derecho a encontrarse bien en ella, a encontrar cierta satisfacción en su ejercicio; 4) el propio carácter, la propia identidad, la propia dignidad, la propia ética, la continuidad de vida y experiencia, la comunidad en la que uno pueda arraigar; 5) en definitiva, en el trabajo está en juego la propia forma de vida, que pueda ser ética, que no sea simplemente un conglomerado de empleos o *jobs* realizados con el único fin de sobrevivir, fragmentando así la continuidad de la propia vida.

III. LA TÉCNICA

1. **El concepto de técnica**

a) *Primera aproximación al concepto*

La técnica, en su sentido más elemental, siempre ha formado parte del trabajo. En términos generales, designa las herramientas con las que se trabaja, que en principio no tienen otro fin que alargar, afinar, potenciar las capacidades de los órganos humanos, especialmente de su mano, que es, como la denominó Aristóteles, el órgano de los órganos. En este sentido general hay que decir que hay técnica desde que existe cultura, desde que existe el hombre: «la técnica es

tan antigua como el hombre. Prueba de ello es que solamente a partir de indicios de la utilización de herramientas podemos inferir con certeza que se trata de seres humanos» [30].

En términos generales, puede afirmarse, como hace A. Gehlen, que «la técnica siempre ha servido para ayudar a vivir y para causar la muerte» [31], sea de sus presas o de sus congéneres. En este sentido es evidente que «desde su aparición la técnica ha acompañado al hombre, y es tan originariamente ingeniosa como él mismo». Prescindiendo de la doble *finalidad* a la que siempre ha servido (la vida y la muerte), y siendo benévolos y queriendo pensar que en último término se pretende servir a la vida, aunque sea pasando por la muerte, ésta (la finalidad) no explica el porqué de la técnica, la *necesidad* de la técnica. «La necesidad de la técnica» siempre se ha derivado «de la deficiencia orgánica del humano». Ahí suele situarse el sentido de la técnica y el principio que la engendra: se trata del «principio de sustitución de órganos, junto con el cual aparecen en adelante la descarga y la superación de órganos»: sustitución, descarga y superación de órganos son el origen de la técnica. «La piedra lanzada con la mano alivia al puño que golpea y al mismo tiempo lo supera en cuanto a efecto; el coche o la cabalgadura nos eximen de andar y superan con creces su alcance. En el caso de la bestia de carga, se hace palmariamente visible el principio de descarga. El avión, por su parte, sustituye las alas de que carecemos y supera con creces todo esfuerzo orgánico de vuelo» [32]. El proceso de sustitución continúa hacia fuera, y siguiendo el mismo principio se van sustituyendo los materiales naturales por otros artificiales: así, la piedra o la madera son sustituidos por el hierro y el bronce; y no hablemos de la actual creación de nuevos materiales.

b) *El desarrollo histórico de la técnica*

La técnica se inicia sobre la base de la astucia, aprovechando las fuerzas naturales: el viento, el agua, etc., pero gracias a la ciencia llega a crear nuevos mecanismos y nuevas fuerzas. En términos generales, dentro de la larga y amplia historia de la técnica, cabe distinguir dos tipos de técnica [33]. El primero podría ser caracterizado como *la técnica de los artesanos,* de hecho a ellos queda reservada, incluso con cierto aire despectivo, especialmente en Grecia. Esta técnica tendía a aligerar las fuerzas humanas, que eran sustituidas por fuerzas animales, que llevó al empleo de los animales para el trabajo,

[30] A. GEHLEN, *Antropología filosófica* (Barcelona 1993) 113.
[31] Ibíd.
[32] Ibíd., 114.
[33] K. HÜBNER, «Técnica», en CFF III, 460-471, ref. p.461s.

o naturales (el agua, el viento, los molinos, etc.), pero llegando a la transformación de los metales, con lo que se posibilitó el uso de la pólvora, de la imprenta, etc. Esta concepción y este uso de la técnica llegan hasta el renacimiento.

Pero en el *renacimiento* empieza a aparecer un nuevo tipo de técnica. Empiezan a aflorar las ciencias naturales exactas, que se fundieron poco a poco en una unidad indisoluble con la técnica, que abrió el camino para su evolución hasta la actualidad. Recordemos que la ciencia natural exacta ya apuntaba por sí misma «a mejorar y a aliviar la condición humana» [34], según la expresión de Francis Bacon, y apuntaba, por tanto, a un dominio técnico-práctico de la existencia. De hecho aparece siempre unida a instrumentos técnicos tales como el reloj, el telescopio, el péndulo, por citar algunos ejemplos. Por una parte, se exige que los conceptos científico-naturales se definan mediante operaciones e instrumentos de medición, que se hacen cada vez más numerosos y complicados. Y, por otra parte, la técnica no sólo aplica conocimientos científicos, sino que produce también fenómenos que plantean nuevas tareas para el investigador científico. Lo decisivo de esta *fusión entre ciencias naturales y técnica* está en que por primera vez se penetra teóricamente en el dominio práctico de la naturaleza.

Incluso en este ambiente surge un nuevo tipo de hombre: el inventor. Pero sobre todo surge una nueva actitud ante el mundo y ante la vida. Según M. Weber, la progresiva racionalización —y lo mismo se puede decir de la técnica— no consiste en un mejor conocimiento de las condiciones de vida, sino en la actitud ante la vida, y en concreto en saber o creer que no ha de contar con nada incalculable, en que no hay nada que en principio no pueda ser conocido, en que no ha de contar con fuerzas mágicas o sobrenaturales, sino que «todas las cosas, en principio, pueden ser dominadas mediante cálculo. Y esto significa: el desencantamiento del mundo» [35]. En efecto, de la técnica cabe afirmar lo que se dice de la racionalización: La «racionalidad tiene menos que ver con conocimiento y adquisición de saber que con la manera en que los sujetos capaces de habla y de acción aplican el saber» [36].

c) *La técnica como cultura*

Ahora bien, la técnica no es sólo un modo nuevo de producir los objetos con que satisfacer nuestras necesidades, sino que se convier-

[34] F. Bacon, *Novum Organum* (Barcelona 1979) I 73, p.65.
[35] M. Weber, «La ciencia como vocación», a.c., 200.
[36] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* o.c. I, 24.

te en un modo nuevo de ver el mundo, de situarnos existencialmente ante la realidad. Teniendo en cuenta esta influencia más amplia y profunda que llega a tener la técnica sobre la cultura en conjunto, Neil Postman [37] distingue tres etapas en la historia de la tecnología. La primera es «la cultura de las herramientas», que impera hasta principios del siglo XVIII. En ella se da una cierta primacía de la cultura sobre la técnica, estando ésta —en términos generales— al servicio de aquélla. Curiosamente es en este período cuando se va preparando la irrupción de la siguiente etapa. La segunda etapa es designada como «la cultura de la tecnocracia», que se da a través de los grandes inventos (sobre todo el telescopio, el reloj mecánico, la imprenta). En las tecnocracias la técnica tiene un papel de superioridad. La tercera etapa es designada como «tecnópolis», porque en ella dicha superioridad se acentúa todavía más y se amplía afectando a toda la vida; es la cultura en la que vivimos; en ella son ya las diferentes tecnologías las que marcan el modo de vivir y de pensar de los hombres.

2. Conclusión: sentido antropológico de la técnica

La técnica nace como una ayuda, como instrumento o herramienta con las funciones de sustitución, descarga y superación de los órganos del hombre. La técnica es, por tanto, en primer lugar, un modo de actuar, de obrar, de producir, de tratar la naturaleza, a fin de satisfacer las necesidades humanas, minimizando el esfuerzo y maximizando los resultados. Pero progresivamente se va convirtiendo en una manera de ver el mundo, de tratar las cosas, de comportarse: una manera de relacionarse con la naturaleza y de estar en el mundo. Al adquirir dimensión universal, la técnica se convierte en una manera de abrirse a las cosas, a los otros, a la verdad, una forma de estar en el mundo, una actitud con la que todo es juzgado de modo técnico y por tanto calculable y dominable. Por ello, finalmente, la técnica se convierte en un modo de ser del hombre, no sólo en una forma de pensar, sino en un modo de ser: el *homo technicus,* lo cual habría llegado a su sentido más literal con la biotecnología: los alimentos transgénicos, la fecundación artificial, la elaboración del «mapa» del genoma humano, la clonación de animales y quizás, en un futuro, de seres humanos, de modo que el hombre es un animal técnico, no sólo por su capacidad de usar e inventar técnicas, sino porque él mismo está configurado por la técnica.

[37] N. POSTMAN, *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología* (Barcelona 1994). Cf. J. I. SÁNCHEZ CARAZO, «Filosofía de la técnica», a.c., 15.

Otra dimensión antropológica de la técnica se pone de manifiesto cuando tomamos conciencia de que la técnica media en el proceso de apropiación de la realidad y en el proceso de creación de sentido. Ahí se nos muestra como el elemento en el que hay que partir de la realidad y su conocimiento, y de las posibilidades así descubiertas (tecnociencia), pero a la vez nos proyecta más allá de la pura facticidad, no sólo en un intento de transformarla, sino hacia un horizonte de sentido, necesario para la construcción de una determinada figura de la dignidad humana [38].

Otra cuestión que de momento más bien nos horroriza es pensar que ya podría empezar a producirse como ser biológico, con lo que tendríamos que el hombre es un animal técnico, un artefacto de la técnica, de la antropotécnica, para la cual ya algunos piden y otros ya prescriben «las reglas del parque [zoo] humano» (Sloterdijk).

IV. EL OCIO

1. **Delimitación del campo**

Bajo este título de ocio vamos a tratar diversas cuestiones, ciertamente muy emparentadas, que incluso pueden considerarse aspectos del mismo fenómeno, como son el tiempo libre, las vacaciones, el juego, la fiesta.

El *ocio* puede considerarse el término genérico, que se modula de diferentes formas, según el tiempo y su contenido. El *juego* es una ocupación, pero que, a diferencia del trabajo, se hace, en principio, sin finalidad, a no ser la de pasar el tiempo, conseguir descanso, relajación, una «ocupación agradable» (Kant).

La *fiesta,* por su origen y su significación, tiene más que ver con la concepción y la vivencia del tiempo y la historia (recordemos que suele ser lo que estructura el calendario) que con el trabajo, aunque esté también conectado con él, en tanto que se supone que libera del trabajo, es tiempo libre de trabajo. *Tiempo libre* es el fenómeno típicamente moderno, producido por el trabajo industrial, asalariado, masivo; una creación moderna, indefinida, puesto que sólo se define negativamente: tiempo sin adscripción a ocupación alguna, en el que uno hace lo que quiere; es un tiempo vacío, dejado al arbitrio de cada uno. En este sentido es muy distinto de la fiesta, que es tiempo lleno, que incluso

[38] Sobre esta cuestión J. ANDREU, «Tecnología y sentido. Hacia la realización de la dignidad humana», en *Filotech2006,* 43 Congreso de Filósofos Jóvenes. Edición CD-Rom (Palma de Mallorca 2006); A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca 1993).

da sentido al tiempo completo, a la vida, a la comunidad, por los hechos que se celebran y conmemoran, por el encuentro de la comunidad. Tiempo libre puede significar simplemente una pausa, un descanso para volver al trabajo, vacaciones, dedicación a otras actividades a las que uno se dedica por gusto, por afición o por otras necesidades que no son las del trabajo asalariado, por ejemplo, la familia.

La fiesta y el descanso nos llevan al fenómeno que actualmente mejor conjuga estos dos factores: las *vacaciones*. El concepto de vacaciones introduce una interrupción algo más prolongada del trabajo normal, una duración más o menos prolongada con posible alejamiento del lugar habitual de vida con el fin de dedicar los días exclusivamente al ocio. En este sentido, frecuentemente las vacaciones unen ocio y turismo, añade el viaje, el recorrido o el conocimiento de otros países, paisajes, gentes y culturas.

2. Ocio

Ocio [39] (griego σχολή, lat. *otium)*, en principio, significa estar libre de los negocios políticos o estatales o de gobierno y de actividades económicas, que en la antigüedad se definían como el no-ocio, el neg-ocio ἀ-σχολία, y en este sentido implica una orientación de la vida primero al ámbito de la contemplación descansada y sosegada. Σχολὴν ἄγειν (tener ocio) significa festejar fiestas, tener alegría, y después ocupación durante este tiempo (conferencias, conciertos, teatro, etc.), y, finalmente, pasa a significar el lugar de esta actividad (la escuela). Ocio significa tiempo libre, posibilidad, oportunidad de algo.

a) *Historia del concepto*

En *Platón* el ocio es el presupuesto para la filosofía, con el fin de que el alma, liberada de las exigencias del cuerpo, pueda zambullirse en la contemplación de las cosas. No se puede «tener por ocupación "un quehacer mejor"» que el dedicarse a la filosofía, a escuchar los diálogos y las conversaciones filosóficas *(Fedro* 227 b), y así en el *Banquete* el ocio representa la imagen de la suprema plenitud. Los filósofos han crecido en libertad y ocio, mientras que los negocios y los logros son cosa de los artesanos *(Teéteto* 172d). Los educados en la filosofía «disfrutan del tiempo libre [...] y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio [...] Y no les preocupa nada la ex-

[39] N. MARTIN, «Muße», en: HWPh VI, col. 257-260.

tensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad. Los otros, en cambio, siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues les apremia el flujo constante del agua [el correr del reloj]».

Ocio es, por tanto, en primer lugar, estar libre de negocios privados o públicos, lo cual brinda a la vez la posibilidad de dedicarse a ocupaciones más elevadas. De ahí resulta fácil comprender la conexión que Platón establece entre *ocio y libertad* (tener tiempo libre y ser libre), entre *ocio y verdad* (sin otras presiones que la pura búsqueda de la verdad, sin importar el tiempo, la búsqueda de la verdad es una ocupación sin presiones ni horarios, sin estrés), y, finalmente, como resultado de las dos conexiones anteriores, se da la más explícita conexión entre *ocio y filosofía,* puesto que la filosofía es la búsqueda libre de la verdad, no puede ser un trabajo por encargo y menos a destajo.

En *Aristóteles* se mantiene fundamentalmente la misma concepción, pero en él podemos ver insinuada ya una *relación entre ocio y negocio* o trabajo cuando afirma que «somos activos a fin de tener ocio», nos dedicamos al negocio con el fin de tener ocio (EN X 7, 1177 b 5). La relación es de medio a fin: el trabajo (negocio) es el medio para conseguir el ocio, que es fin, de alguna manera fin en sí mismo, aunque no sea más que un «espacio» que posibilita la consecución del fin de la felicidad humana [40].

Es tarea del legislador, meta de la educación y voluntad de todo buen gobernador y del Estado crear las condiciones sociales para esta relación con el ser fundamentalmente contemplativo *(Pol* VII 14, 1333 a y b); mientras que el tirano, consecuentemente, se asegura de que nadie tenga ocio *(Pol* V 11, 1313 b). Si la educación no tiene en cuenta la creación del ocio, entonces conduce a la esclavitud *(Pol.* VIII 2, 1337 b). El ocio es un privilegio de los libres, conseguido porque han sido descargados de ciertas tareas por los esclavos.

Esta primacía que se concedía al ocio (también como condición de la filosofía) empieza a ser traspasada al trabajo con el inicio de la *modernidad.* Francis Bacon empieza a cambiar la misma orientación de la ciencia, que no se orienta simplemente a saber, sino a dominar la naturaleza y ser útil, «a mejorar y a aliviar la condición hu-

[40] Notemos cómo la afirmación aristotélica «trabajamos para tener ocio» contrasta con la afirmación moderna de Nikolaus Ludwig Zinzendorf (1700-1760), renovador de la «unidad fraternal», un grupo o una corriente dentro del protestantismo y más en concreto dentro del «pietismo» (un grupo muy activo, a pesar del nombre), llamados también los Herrenhuter, por la ciudad en que fueron fundados (Herrenhut), el cual, según refiere Max Weber, afirmó: «No se trabaja sólo para vivir, sino que se vive para el trabajo» («La ética protestante y el espíritu del capitalismo», a.c., 141 nota 24).

mana» [41]. «Lo que es más útil en la práctica, es al propio tiempo lo más verdadero en la ciencia» [42]. La nueva relación de coordinación entre las ciencias y las artes prácticas en lugar de las «disputaciones» y de las «ociosas ceremonias mágicas» ha de devolver al hombre el dominio que Dios le concedió sobre toda criatura y que perdió con la caída del pecado.

A partir de ahí, más bien se sitúa el trabajo como el origen del conocimiento, el cual es el resultado de un proceso de elaboración, de trabajo. Ya Kant rechaza la visión (la teoría) como la esencia del conocimiento, rechazando de esta manera el ocio como actitud fundamental y aplicando el moderno concepto de trabajo a la actividad del filósofo. Más explícitamente Hegel pondrá el trabajo como paso esencial en la formación del espíritu humano, aunque, por otra parte, de manera muy aristotélica, afirmará que la filosofía (y la religión) es el «domingo de la vida», el ocio, frente a las ocupaciones laborales.

A partir de la *segunda revolución industrial* el ocio pasa a ser entendido como *tiempo libre,* recobrando, no el lugar clásico que tuvo, pero sí un peso mayor, tanto por su amplitud y duración, como por el contenido que se le da, dando lugar al oxímoron de «industria del ocio»; el ocio da lugar a gran parte del negocio, y no sólo en las regiones más dedicadas al turismo. El tiempo libre adquiere más peso porque no se entiende sólo como tiempo de descanso para volver al trabajo, sino como valor propio y autónomo, como espacio de la propia realización, la cual se ve muchas veces no sólo no promovida por el trabajo, sino obstaculizada. De ahí, por otra parte, el gran peligro del tiempo libre: que se convierta en la condición de posibilidad de «tragar» el tiempo del trabajo como el tiempo de la frustración y de la atrofia física y mental, mientras que el tiempo libre se convierte en el tiempo de la relajación total, que, dado el embrutecimiento en que nos ha puesto el trabajo, se convierte en el desencadenamiento de los más bajos instintos.

En este sentido hay que entender la propuesta revolucionaria, quizás utópica, de Herbert Marcuse [43], de no separar, no compartimentar y secuenciar en momentos y tiempos distintos el trabajo y el ocio, sino en conjuntarlos, de manera que uno encuentre placer en el trabajo. Propuesta que no parece que haya tenido gran éxito, pues más bien se tiende a que se tenga más tiempo libre, aunque éste muchas veces se convierte en algo programado y lleno de actividades «necesarias», de manera que no hay sociedad con menos tiempo li-

[41] F. BACON, F., *Novum organum.* I 73, o.c., 64s.
[42] Ibíd., 124.
[43] H. MARCUSE, *Eros y civilización* (Barcelona 1968).

bre que la avanzada, la más atada y vinculada al trabajo, no dejando ni siquiera tiempo para tener y cuidar a sus hijos.

b) *Concepto y funciones del ocio*

Aspectos del concepto de ocio son *a)* su polaridad o contraste con el obrar orientado a un fin, y *b)* la disponibilidad de un espacio dentro del cual se puede desarrollar la contemplación, en la medida en que el yo se desprende del aislamiento de la ocupación individual y del servicio a fines inmediatos y se recoge en sosiego. Este sosiego es propio de la fiesta, que es afín al ocio, como también el juego, el culto, la celebración y la representación. Aquel que participa en una fiesta se encuentra, respecto de lo festejado, en la actitud de ocio. De esta manera la capacidad para el ocio tiene su plasmación social incluso en la escala de valores de la sociedad.

Estudios sociológicos han sistematizado las funciones del ocio, distinguiendo tres clases de funciones: psicosociológicas, sociales y económicas [44].

De entre las *funciones psicosociológicas* cabe distinguir, siguiendo a J. Dumazedier, tres clases de funciones: 1) La función de descanso, compensatoria del cansancio y la fatiga, desgaste físico y psíquico del trabajo. Es la más necesaria y primaria. 2) La función de diversión. Es la interrupción de la rutina y monotonía del trabajo, gracias a la aparición del placer, el juego, el deporte. Afecta especialmente a la liberación psíquica del trabajo. 3) La función de desarrollo. Es la más ambiciosa, porque supone invertir este tiempo no sólo en descanso, sino que todavía restan energías para dedicarse a una actividades que pueden formar parte del desarrollo intelectual, artístico o físico. La formación permanente ha venido a institucionalizar esta función. J. Dumazedier, ya en el año 1954, afirmaba que el tiempo liberado después del trabajo asumirá una función educativa que permitirá que el individuo se adapte a los cambios de la civilización técnica [45].

De entre las *funciones sociales* cabe especificar: 1. La función de sociabilidad. Las condiciones modernas de trabajo, de hábitat y de vida en general han traído consigo una disminución de las relaciones sociales, que han de ser compensadas por el tiempo libre. Así, el tiempo libre es también el tiempo dedicado a la familia, a los amigos, a las asociaciones. 2. La función simbólica es propia del ocio, de tal manera que se habló hace tiempo de «la clase del ocio»: el te-

[44] R. SUE, *El ocio* (México 1982) 75-107.
[45] Apud M. F. LANFANT, *Sociología del ocio* (Barcelona 1978) 134.

ner ocio era propio de una clase social. Actualmente, el ocio sigue siendo signo de la clase social. Pero también el ocio puede ser símbolo y una actividad simbólica en otros aspectos: de inconformismo, de ecología, de consumismo, de «salida» de la sociedad y dedicarse a ser sí mismo, símbolo de libertad y elección. 3. Función terapéutica. Esta función reúne las dos funciones psicosociológicas de descanso y diversión, que permiten recuperarse tanto de la fatiga física como psíquica.

Respecto a la *función económica* no hay duda de que cada vez es mayor y evidente en los países del primer mundo. Ha dado lugar a la llamada industria del ocio y a la industria de la cultura. Pero esta función es al mismo tiempo la que nos pone en la pista de la pregunta de si efectivamente el ocio es reparador o más bien alienador, si es una nueva forma de consumismo.

3. **Juego**

a) *El juego y el hombre*

El juego, de entrada, se nos ofrece como algo muy humano, «es ya algo más que un fenómeno puramente fisiológico» [46], algo que rebasa «el instinto inmediato de conservación y que da un sentido a la ocupación vital» (p.12), aunque, por otra parte, como sucede en casi todo lo humano, «todos los rasgos fundamentales del juego se hallan presentes en los animales» (p.11). La capacidad lúdica, como la capacidad para el humor y la risa, se ha considerado específicamente humana, de tal manera que el juego manifiesta algo de lo que es el hombre: «por el hecho de albergar el juego un sentido se revela en él, en su esencia, la presencia de un elemento inmaterial» (p.12); de manera que «al conocer el juego se conoce el espíritu» (p.14), el juego es una expresión del espíritu humano.

No es fácil definir el juego, no sólo porque en sí mismo es muy diverso, sino también porque puede implicar cosas, al menos aparentemente, contrarias. Empezamos por una aproximación más exterior, desde una consideración fisiológica o psicológica, que busca funciones para dar una explicación del juego, y después pasaremos a ver más de cerca el juego en sí mismo.

[46] J. HUIZINGA, *Homo ludens,* o.c., 12. Para lo que sigue, cf. esp. 11-26.

b) *Explicaciones de raíz fisiológica y psicológica*

De entre las explicaciones de raíz fisiológica y psicológica cabe destacar, en primer lugar, la explicación según la cual «el origen y la base del juego» está en su función de «descarga de un exceso de energía vital» (p.12). En segundo lugar, el juego en el ser vivo obedece «a un impulso congénito de imitar»; el juego sería, por tanto, una imitación en broma de actividades que se hacen en serio. En tercer lugar, hay que buscar el principio del juego «en la necesidad congénita de poder algo o de efectuar algo, o también en el deseo de dominar o de entrar en competencia con otros». Finalmente, tiene una clara función terapéutica: «lo consideran como una descarga inocente de impulsos dañinos, como compensación necesaria de un impulso dinámico orientado unilateralmente o como satisfacción de los deseos que, no pudiendo ser satisfechos en la realidad, lo tienen que ser mediante ficción y, de este modo, sirve para el mantenimiento del sentimiento de la personalidad» (p.12s).

Todas estas explicaciones tienen su momento indiscutible de verdad. Otra cosa es si efectivamente aciertan en decirnos qué es el juego. Su insuficiencia se pone de manifiesto en cuanto tomamos conciencia de que explican el juego por un motivo exterior a él, por un móvil distinto al juego mismo, cuando muchas veces el juego se nos presenta simplemente como carente de finalidad, como una actividad cuyo fin es ella misma. En este sentido, por tanto, hay que afirmar que son «explicaciones parciales» y «sólo accesoriamente se ocupan de la cuestión de qué y cómo sea el juego en sí mismo y qué significa para el que juega» (p.13). En favor de estas explicaciones se puede afirmar que efectivamente «la gracia» (el chiste, la broma) del juego escapa a la explicación fisiológica o psicológica. Es más, la «gracia» del juego se «resiste a todo análisis, a toda interpretación lógica» (p.13), se trata de «una categoría vital absolutamente primaria, patente sin más para cada uno» (p.14).

c) *Primera aproximación al concepto de juego*

Con esto ya alcanzamos una primera aproximación al concepto del juego, si es que se pueda hablar así. En el círculo de actividades humanas normales el juego se nos presenta como «algo *superabundans,* algo superfluo» (p.14). En sí mismo no responde a ninguna necesidad, al contrario, se trata más bien de algo «que cancela la determinabilidad absoluta»; es expresión del espíritu libre, único que hace posible, pensable y comprensible el juego. En este sentido, el juego corrobora «el carácter supralógico de nuestra situación en el cosmos. Los animales pueden jugar y son, por lo tanto, algo más

que cosas mecánicas. Nosotros jugamos y sabemos que jugamos; somos, por tanto, algo más que meros seres de razón, puesto que el juego es irracional» (p.14s). Al hombre se le debería definir no como animal racional, sino como animal lúdico.

Puestos a definir o describir el juego, una primera característica que se nos ofrece es su oposición a lo serio; el juego sería una actividad en la que domina la risa, a diferencia, por ejemplo, del trabajo, que estaría dominado por la seriedad. Pero resulta que el juego puede ser también muy serio y en modo alguno se vincula necesariamente con la risa. Lo mismo cabe decir de lo cómico; el juego no es cómico. Por tanto, una primera conclusión de esta aproximación por contraste es que el juego está fuera de la disyunción entre serio y broma, sensatez y necedad, e incluso fuera del contraste entre verdad y falsedad, bondad y maldad (p.17s).

d) *Principales características del juego*

Hecha esta primera aproximación, intentemos describir las características principales del juego. En primer lugar, el juego es «una actividad libre» (p.19). No es un mandato ni un encargo, se trata de algo que se sale del cauce de los procesos naturales. «No se realiza en virtud de una necesidad física y mucho menos de un deber moral» (p.20). Se trata de una actividad que se despliega en libertad, espontánea y libremente, y en la que se despliega la libertad. Un modo de acercar el complejo concepto de libertad a este caso sería afirmar que los participantes en el juego están a gusto: juegan por gusto y se encuentran a gusto. No es una tarea, sino algo que se desarrolla en el tiempo de ocio; sólo de manera secundaria puede convertirse en función cultural o incluso económica. Otro aspecto de la libertad que caracteriza el juego es que se trata de una actividad que se puede abandonar en cualquier momento, puesto que se trata de algo superfluo (p.20). Obviamente, aquellos que tienen como profesión una actividad lúdica, por el hecho de ser tenida como profesión, deja de ser juego, pierde su carácter lúdico y se convierte en trabajo.

En segundo lugar, «el juego *no es la vida "corriente"* o la vida "propiamente dicha" [sino la salida de ella, su interrupción]. Más bien consiste en escaparse de ella a una esfera temporal de actividad que posee una tendencia propia» (p.20). De ahí el carácter de «como si» del juego, en el que se puede jugar a cualquier cosa, incluso a la vida seria. Pero, a la vez, siendo un «como si», puede tener su seriedad, de tal manera que el juego puede absorber totalmente la atención. Pero en cualquier caso con este alejamiento de la vida corriente se da a entender «el carácter desinteresado del juego», que no pertenece a la vida corriente, seria, «se halla fuera del proceso de la satis-

facción directa de necesidades y deseos, y hasta interrumpe este proceso» (p.21). En este mismo sentido conecta con la fiesta. De hecho, «el juego humano [...] cuando significa algo o celebra algo, pertenece a la esfera de la fiesta o del culto, la esfera de lo sagrado» (p.21).

En tercer lugar, «se juega dentro de determinados límites de *tiempo* y de *espacio»*. De hecho, el apartarse de la vida corriente conlleva cambio de lugar y unos tiempos determinados. Los juegos tienen su espacio, su lugar y su tiempo, su duración, día, periodicidad. El campo y el tiempo de juego está marcado de antemano (p.22).

En cuarto lugar, «dentro del campo de juego existe un *orden* previo y absoluto», es más, el juego «crea orden, es orden» (p.23). Todo juego tiene su reglamento, o incluso viene constituido por unas reglas determinadas que lo regulan y constituyen. Cualquier desviación significa corromper el juego (a no ser que la «trampa» de alguna manera forme parte del juego, como es el caso en ciertos juegos de cartas, pero, incluso en este caso, la trampa se hace dentro de un reglamento). «Las reglas del juego [...] son obligatorias y no permiten duda alguna [...] frente a las reglas de un juego no cabe ningún escepticismo» (p.24). Se trata de reglas que definen y constituyen el juego; sin tales reglas ya no se jugaría tal juego, sino, en todo caso, otro.

En quinto lugar, el juego frecuentemente está estructurado según alguna trama, de manera que en él domina cierta *tensión*. Este elemento suele desempeñar un papel importante, que puede venir por la incertidumbre, el azar o la habilidad del participante. «En esta tensión se ponen a prueba las facultades del jugador: su fuerza corporal, su resistencia, su inventiva, su arrojo, su aguante y también sus fuerzas espirituales, porque en medio de su ardor para ganar el juego, tiene que mantenerse dentro de las reglas, de los límites de lo permitido en él» (p.24).

En resumen, el juego es una acción u ocupación libre, ejecutada «como si», que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma, se juega por jugar, y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de «ser de otro modo» a como se es en la vida corriente (p.43s), pero que puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno (p.26). O según Emile Benveniste, el juego es «toda actividad, regulada, que tiene el fin en sí misma y no mira a una modificación útil de lo real» [47].

[47] E. BENVENISTE, *Le jeu comme structure* (Deucalion 2; París 1947) 161. Apud B. BENNÀSSAR, *Turismo y pastoral...*, o.c., 54, cf. 53-57.

4. Fiesta y vacaciones

La fiesta, como ya se ha insinuado, tiene que ver con el ocio y con el trabajo. Su «naturaleza» es afín al ocio y contrasta con el trabajo. Pero su naturaleza no puede explicarse simplemente en relación con el hacer, sea de la clase que fuere, sino que necesariamente tiene que explicarse desde una concepción del tiempo, puesto que la fiesta es esencialmente un modo del tiempo, un modo de articular y vivir el tiempo, es el elemento que estructura el tiempo, al menos el del calendario.

Resultará muy difícil, por no decir imposible, comprender qué es la fiesta partiendo desde la experiencia corriente que, por lo menos socialmente, se tiene de ella. La fiesta es hoy, principalmente, interrupción del tiempo de trabajo, tener tiempo libre, relajarse, pasárselo bien, lo cual puede implicar estar con amigos, comer, beber, bailar, dormir, divertirse, estar en familia o trabajar en casa. Y cuando la fiesta adquiere cierto carácter de celebración de algún acontecimiento, éste no va más allá de ser el final de curso, un aniversario, haber encontrado un buen trabajo (aprobado unas oposiciones, etc.), o cosas por el estilo. Cuando la celebración hace referencia a algún acontecimiento histórico, religioso o político (el domingo, la Pascua, la Navidad, la fiesta patronal, etc.), la referencia religiosa o política apenas juega un papel, es, en todo caso, la ocasión, más o menos ignorada, de tener el día libre; a excepción de los grupos fervorosos, ya sean religiosos o políticos.

Por ello, para percatarnos de lo que es la fiesta, de lo que está en juego en ella, nada mejor que dirigirnos a los estudios de historia de las religiones, pues ahí se nos presenta la fiesta en todo su significado propio. Vamos a seguir a Mircea Eliade.

a) *Consideración terminológica*

Pero antes, una breve consideración terminológica que nos pondrá de manifiesto la misma raíz y significado de la fiesta. En efecto, fiesta en griego [48] se dice ἑορτή (que significa fiesta, día de fiesta, festividad, solemnidad). Dicho término exige el complemento genitivo de τοῦ θεοῦ (= de dios); y ἑορτὴν ἄγειν, celebrar una fiesta, exige el complemento indirecto, dativo: en honor de... El sentido originario de la expresión debió de ser «muestra de amor a la divinidad». El carácter religioso de la fiesta griega se manifiesta también en los nombres de las fiestas que o bien señalan al dios que se celebra o bien las acciones, lugares o instrumentos de culto. Gramaticalmente,

[48] G. LIEBERG, «Fest», en HWPh II, col. 938-940, ref. 938.

los nombres de fiesta son plurales neutros de adjetivos que a su vez implican el adjetivo ἱερά (sagrado). Así, por ejemplo, las fiestas en honor de la diosa Era se llaman Ἡεραία ἱερά; las fiestas en honor de Dionisio, Πιθοιγία ἱερά, puesto que en ellas se abrían los Πιθοιγία, las tinajas de vino. Posteriormente, el plural neutro se convirtió en femenino. También para los griegos las fiestas eran interrupciones del tiempo normal, ordinario, de tal manera que la fiesta es un «tiempo sagrado» (χρόνος ἱερός) establecido por ley, dedicado a los dioses, por cuya poderosa presencia se suspende la tensión del tiempo normal de los hombres. Lo que da el tono de ánimo al hombre durante los días de fiesta es, según Plutarco, no el disfrute del vino y la carne, sino la fe en que los dioses están presentes de manera benevolente y benefactora. De manera semejante, Platón ve el contenido objetivo de la fiesta en el intercambio entre hombres y dioses, que es concebido como interrupción y descanso de la vida del hombre, que ordinariamente se caracteriza por el esfuerzo.

El latín tiene para el término «fiesta» dos palabras emparentadas: *feriae* y *(dies) festus.* Lo esencial de las *feriae* consiste en la exclusión de toda actividad profana encaminada a los intereses materiales. El tiempo de las *feriae* pertenece totalmente al dios, está a él dedicado.

b) *Sentido originario religioso de la fiesta*

Hecha esta breve incursión en la terminología griega y latina de la fiesta, vayamos a la exposición de Mircea Eliade [49]. Como primera característica de la fiesta hay que anotar la interrupción del curso normal del tiempo. La fiesta, como el juego, implica salir de la vida corriente. Esto mismo ya instaura una diferenciación en el tiempo y su vivencia; no todo el tiempo es homogéneo ni continuo. La primera distinción básica es la que se da entre el tiempo sagrado y el profano. El tiempo sagrado es el de las fiestas, y el profano es «la duración temporal ordinaria en la que se inscriben los actos despojados de significación religiosa» (p.63).

El tiempo sagrado es el tiempo originario, el tiempo mítico, el tiempo del inicio, *in illo tempore, in initio,* cuando los dioses crearon el mundo y los hombres y establecieron el orden de las cosas. El tiempo profano es el tiempo de nuestra vida, que procede de aquel tiempo, pero que con el tiempo se va gastando, degenerando, por lo que requiere ser recreada, regenerada, curada, rehabilitada. Ahora bien, además de esta distinción de naturaleza entre las dos clases de tiempo, hay otra diferencia no menos fundamental: «el tiempo sagrado es por

[49] M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano,* o.c., cap. II.

su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente» (p.63), o que puede actualizarse, hacerse presente. Y ahí es donde radica el sentido de la fiesta: «toda fiesta religiosa [...] consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, "al comienzo"» (p.63).

Así tenemos, pues, que el tiempo sagrado es lo que hace posible la fiesta: la reactualización del acontecimiento rememorado y celebrado. «El tiempo sagrado es [...] indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible» (p.63). Y, a su vez, la fiesta «implica el salir de la duración temporal "ordinaria" para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma» (p.63). Con el término «reactualización» tocamos el corazón del sentido de la fiesta. «La festividad no es la "conmemoración" de un acontecimiento mítico (y por tanto religioso) [como puede ser la salvación, la salida de Egipto, la resurrección de Jesús, etc., o la conquista de la ciudad o el descubrimiento de América, o la aprobación de la Constitución y por tanto la fundación del Estado, GA], sino su reactualización» (p.73). Reactualizar quiere decir que el tiempo mítico, originario y fundante, se hace de nuevo actualidad, realidad en el hoy, con lo que se re- genera el mundo creado en el acto inicial que se recuerda. Es decir, se repite la cosmogonía, con lo cual se vuelve actual, presente y operante el tiempo mítico creador; y el hombre se hace contemporáneo de aquel tiempo mítico, creador. Esta reactualización es periódica, cada año o según los períodos propios del acontecimiento o de su conmemoración. Esta reactualización suele revestir formas rituales: el rito hace presente el acontecimiento originario, creador. A través de la fiesta, «el hombre religioso se hace contemporáneo de los dioses en la medida en que reactualiza el tiempo primordial» (p.78). El ritual que hace presente la acción de los dioses no es «una operación empírica, sino un acto religioso», «una *imitatio dei»* (p.78), una acción simbólica, sacramental. Se trata, pues, de una acción simbólica que pretende revelar la imagen de la divinidad impresa a lo creado. Dicha acción simbólica es como una prolongación del descenso de lo divino en lo creado, haciendo presente dicha dimensión divina de la realidad.

En resumen, sea cual fuere la complejidad de la fiesta religiosa, en ella «se trata siempre de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origine* y que se hace presente ritualmente. Los participantes se hacen contemporáneos del acontecimiento mítico. En otros términos: "salen" de su tiempo histórico [...] y enlazan con el tiempo primordial, que siempre es el mismo, que pertenece a la Eternidad» (p.79). La fiesta es una inmersión en el tiempo sagrado, que hace posible el *otro* tiempo ordinario, que el tiempo ordinario sea otro, re-generado.

En este sentido «las fiestas restituyen la dimensión sagrada de la existencia» recordando el origen divino de la vida y de las cosas. «En la fiesta se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina. El resto del tiempo se está siempre expuesto a olvidar lo que es fundamental: que la existencia no viene "dada" por [...] la naturaleza, sino que es creación de» *Otro* (p.80).

c) *Fiesta como ocio (descanso y compartir)*

Nos hemos remontado al sentido religioso de la fiesta para asomarnos a su sentido originario. Pero la fiesta se caracteriza por una complejidad de aspectos: si su origen y fundamento es el culto, su expresión es también relajación, ausencia de esfuerzo, alegría, tiempo libre, descanso, ocio, juego, etc.

El descanso parece esencial, es el elemento formal de la ruptura o salida de la vida corriente. Descanso es, en primer lugar, dejar las ocupaciones corrientes de los días laborales, en la vida corriente. Pero el descanso no es simplemente parar, sino que implica una nueva ocupación, con cosas agradables, con aficiones, con el desarrollo de la propia personalidad y, especialmente, las relaciones familiares afectivas, de amistad que configuran nuestra vida. En este sentido el ocio ha sido definido como «un conjunto de ocupaciones a las que el individuo puede darse a pleno gusto, ya sea para descansar, o bien para divertirse, o para desarrollar su información o formación desinteresada, su participación social voluntaria o su libre capacidad creadora, después de haberse liberado de sus obligaciones profesionales, familiares y sociales» [50]. El descanso implica, por tanto, liberación de las tareas corrientes que configuran el trabajo de cada día, más la libre elección de ocupaciones o actividades.

El descanso es una liberación de la carga cotidiana. Es una experiencia de libertad y liberación. En este sentido la fiesta es una experiencia por la que el hombre experimenta libertad y se hace libre, de alguna manera empieza a verse libre de los mecanismos sociales y los vínculos laborales, además del esfuerzo y supeditación; a través del descanso, deja de ser trabajador para experimentarse hombre, deja de ser la pieza del engranaje productor para experimentarse un sí mismo. En este sentido no hay duda de que el descanso no puede considerarse simplemente una pausa para recobrar fuerzas para volver al trabajo, eso significaría una supeditación de la fiesta al trabajo y una instaura-

[50] J. DUMAZEDIER, *Hacia una civilización del ocio* (Barcelona 1964) 30s. Apud B. BENNÀSSAR, *Turismo y pastoral...*, o.c., 9s.

ción del imperio absoluto y exclusivo del trabajo en la vida del hombre. El descanso y la fiesta tienen sentido en sí mismos y deben tenerlo para no ser absorbidos por otros fines que los destruirían [51].

Otro aspecto esencial de la fiesta en su carácter comunitario. No se hace una fiesta o se celebra algo solo, sino compartiendo; para celebrar se requiere compartir la alegría, la memoria, la acción de gracias, el ocio, la diversión. La fiesta, además, expresa el alma de la comunidad. En la fiesta la comunidad se celebra a sí misma: su origen, su constitución, su destino, en definitiva, su ser. La celebración es la manifestación física y espiritual de la comunidad. El contacto físico sensibiliza realmente el conocimiento abstracto de saberse miembro de una familia, de una comunidad, un país, una nación, una ciudad. «El cuerpo con su belleza y movimiento, la palabra, el silencio, el canto y la música, los símbolos y distintivos, la comida, los ritos religiosos, los juegos, los bailes... medios de expresión de la vida de la comunidad que a la vez son medios para fomentar el sentido comunitario en la vida. No es sólo la fiesta el factor de la vida social, pero son todas las manifestaciones festivas de la vida las que más y mejor influyen en la sociedad» [52].

d) *Vacaciones*

La fiesta y el descanso nos llevan al fenómeno que actualmente mejor conjuga estos dos factores: las vacaciones. Normalmente entendemos por vacaciones el descanso anual más o menos prolongado. Pero, en principio, debería ponerse en relación con el descanso en las diversas formas que se han conquistado a lo largo de la historia. Primero se consiguió el descanso semanal, que poco a poco se ha ido alargando, comprendiendo un fin de semana, más o menos largo, pudiendo ser considerado como unas breves vacaciones semanales. Después vino la consecución de un descanso digno en cada jornada, con la jornada de 8 horas. Y, finalmente, llegó la conquista de las vacaciones anuales, más largas. A ellas cabría añadir la consecución de pequeñas vacaciones temporales que vienen dadas por las grandes fiestas (Navidad y Pascua), la unión de alguna fiesta con un fin de semana (puentes), etc.

«Vacaciones semanales, temporales, anuales, es todo tiempo —negativamente— no sujeto a alguna obligación o necesidad profesional, quedando así —positivamente— a la libre disposición de la persona para descansar, divertirse o desarrollarse» [53].

[51] B. BENNÀSSAR, *Turismo y pastoral...*, o.c., 59-64.
[52] Ibíd., 57s.
[53] Ibíd., 19.

5. Conclusión: sentido antropológico del ocio

En términos generales el sentido del ocio (y fiesta) se define en relación con el trabajo o vida corriente, puesto que aparece como su interrupción. Se trata, por tanto, de términos complementarios. El problema reside en cómo conjugar dicha complementariedad. En efecto, si la complementariedad, por ejemplo, se piensa y se ejerce de tal manera que el ocio es simplemente el descanso del trabajo para volver a él con fuerzas renovadas, entonces es evidente que todo el acento, e incluso el sentido de la vida, se pone en el trabajo, con lo cual se desvirtúa el sentido del ocio, que deja de tener sentido por sí mismo, pasando a ser un momento perteneciente a la vida de trabajo; entonces resulta que el hombre es «incompleto» (Guardini), hecho sólo para trabajar y producir, es convertido en un medio. Pero si, por el contrario, se considera que lo decisivo de la vida es el ocio, entonces el trabajo se convierte en la pura negación del ocio (en el *neg-otium),* puesto que es considerado sólo como algo negativo e incluso destructivo; dicha sobrevaloración del ocio no viene a ser más que una compensación por la frustración del trabajo, de tal manera que ni uno ni otro son vividos de manera positiva y menos aún equilibrada.

La conclusión es que un concepto equilibrado de trabajo y ocio presupone una imagen integral del hombre y sólo de ésta se puede conjugar bien los dos aspectos de la actividad del hombre. La conjugación de estos aspectos implica una visión armoniosa y completa o, por lo menos, amplia del abanico de las dimensiones del hombre: su dimensión laboral y cultual-cultural, social y personal, activa y contemplativa, productiva y artística, la dimensión del deber y la del deseo, la determinación y la libertad.

CAPÍTULO XII

LA HISTORICIDAD

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Teoría de la historicidad,* o.c.; CORETH, E., *¿Qué es el hombre?...,* o.c., 231-244; ELIADE, M., *El mito del eterno retorno,* o.c.; GEVAERT, J., *El problema del hombre...,* o.c., 231-262; HAEFFNER, G., *Antropología filosófica,* o.c., 92-106; LÖWITH, K., *El sentido de la historia,* o.c.; RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido,* o.c., 177-591; ÍD., *Tiempo y narración.* III: *El tiempo narrado* (Madrid 1990).

Textos: AGUSTÍN, *Confesiones,* o.c., lib. XI; BENJAMIN, W., «Tesis de Filosofía de la historia», en ÍD., *Discursos interrumpidos I* (Madrid 1973) 175-191; HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* o.c., §§ 72-77; KANT, I., «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en ÍD., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita...,* o.c., 3-23; ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema* (Madrid 1975).

El hombre no sólo tiene historia, tanto personal como social, sino que también es historia, es un ser histórico. El carácter histórico del hombre es seguramente el más fundamental de su determinación, pues ella misma implica un proceso de desplegarse en el tiempo, de hacerse y de ser hecho por influjos múltiples, de manera que en ella convergen no sólo la acción y la libertad, sino también la facticidad, las situaciones en las que se encuentra y que le encauzan su acción y comportamiento.

1. Acceso a la conciencia histórica

Intentemos una primera aproximación al carácter histórico del hombre, viendo cómo desde experiencias y otros conocimientos podemos abrirnos a la comprensión de la historicidad como determinación humana.

a) *Conciencia del cambio y experiencia de la historicidad*

Además de la evolución de las especies —anterior y por encima de la conciencia de ella—, se da la conciencia del cambio social o evolución social, los cambios sociales y políticos, que es el objeto propio de

la historiografía (y de la sociología) y que ha derivado en conciencia histórica. Esta conciencia de cambio se da en dos niveles diferentes, aunque no sin conexión: 1) el social, que incluye las estructuras familiares, sociales, económicas, políticas, jurídicas, la ética, la religión, las ciencias, las técnicas y las artes, y la no menos importante, que es la autocomprensión como especie, como ser humano en general; y 2) el desarrollo como individuo, en parte por el hecho de vivir bajo las distintas situaciones sociales (y, por tanto, por el modo determinado de vivir en sociedad), pero también por el despliegue del ciclo de la vida individual, con sus fases o edades y el consiguiente cambio de autopercepción, capacidades, relaciones, etc.

La experiencia de la historicidad nos es dada, por tanto, de múltiples maneras: por el paso del tiempo, el cambio de épocas; la vivencia personal de etapas; por la vivencia de la libertad y la acción, de modo que somos conscientes de que hacemos historia por nuestra acción y por nuestras opciones o que por lo menos éstas determinan nuestro destino; la memoria, en general, de tiempos y personas o acontecimientos pasados; la proyección del futuro, el temor o la esperanza que provoca, así como la previsión y la planificación, de modo que ahora de alguna manera ya lo vivimos, proyecta sobre el presente su sombra.

Un primer acceso a la conciencia de la historicidad nos viene dado, por tanto, por la experiencia de cambios sociales y personales, por la historia y la autobiografía.

b) *El hombre, un ser a-ser*

Nuestra reflexión antropológica arrancó también de una de las determinaciones esenciales del hombre, según la cual el hombre es un ser abierto al ser, al cual le va el (su) ser y, por tanto, es un ser a-ser, un ser que no es de un modo inmediato y dado, sino que ha de ser, ha de hacerse, a diferencia, por ejemplo, de la piedra que ya es y no es a ser, no tiene que hacerse tal. El hombre, en cambio, es el ser que ha de hacerse, y de ahí la importancia del aprendizaje, de la educación o de la ética y de las instituciones de toda clase. Hay una historia del ser del hombre que no se limita a la historia natural o evolución natural del mismo, de la especie, por la que llega a adquirir las características biológicas humanas propiamente dichas, sino que hay otra historia en la que llega a realizarse según su esencia, llega a realizar su ser.

Al ser el hombre un ser a-ser, y que consecuentemente se va realizando, eso implica también que es un ser temporal, que no es a la vez, sino que se despliega en el tiempo. Con todo lo que implica de finitud, en el sentido de que uno mismo no se tiene a sí mismo nunca

de modo total: he sido..., soy..., seré... De joven uno no tiene la experiencia y los conocimientos que tendrá de mayor, pero de mayor no tendrá la energía vital que tuvo de joven. Nunca nos tenemos de modo completo a la vez. Ser temporal significa contar con un pasado, un presente y un futuro: en este sentido es un ser en tensión: 1) porque el presente viene determinado por el pasado, el modo en que acogemos el futuro viene determinado por el pasado y el presente; 2) porque el presente es ya preocupación por el futuro, planificación, apertura a nuevas posibilidades que se nos ofrecen y se nos abren, preocupación que puede provocar temor o esperanza; 3) con lo cual el presente es un momento atravesado por dimensiones que lo sobrepasan, lo determinan y lo configuran.

c) *El hombre, un ser que se autointerpreta diversamente*

En nuestra reflexión sobre el hombre, ya al principio, nos encontramos con la característica del hombre de ser un «selfinterpreting animal», un viviente que se interpreta siempre y necesariamente, se hace una imagen de sí mismo, de su sentido y tarea. En consecuencia el hombre ha ido desplegando diversas interpretaciones de su existencia, de su ser y sentido. En el mismo intento de definir la AF ya nos encontramos con el hecho de que el hombre no se ha comprendido siempre de la misma manera, de modo que la historia nos impide hacernos un concepto fijo del hombre. Más bien, ya vislumbrábamos que «en la realización existencial específicamente humana entra el situarse en el presente mediante una determinada relación con el futuro y con el pasado. El hombre es un ser que vive en la historia» [1].

El historicismo tomó tan en serio este hecho que más bien lo elevó a principio invirtiendo la perspectiva, de modo que las expresiones culturales del hombre a través de la historia muestran qué y quién es él: «En el lenguaje, en el mito, en las prácticas religiosas, en las costumbres, en el derecho y en la organización exterior tenemos otras tantas producciones del espíritu colectivo en las que la conciencia humana, para hablar en términos de Hegel, se ha hecho objetiva y apta, por lo tanto, para el análisis. Lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la Historia» [2]. La historia es, por tanto, el lugar donde conocer al hombre, porque en ella, en toda la variedad de acciones que lleva a cabo, manifiesta quién es.

[1] G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 92.

[2] W. DILTHEY, *Psicología y teoría del conocimiento,* en *Obras,* VI. Trad. de E. Imaz (México 1978) 229.

2. Historicidad. El hombre como ser histórico

Al presentar el tema de la historicidad hemos empezado haciendo referencia al hecho del cambio social e individual y a la consecuente conciencia de cambio que lleva a una conciencia histórica. De entrada, pues, partimos del concepto ordinario de historia como cambio, como sucesión de acontecimientos, períodos, personas e instituciones.

El término «historicidad» va más allá de la pura conciencia de cambio histórico e indica el carácter histórico de la existencia humana, dando a entender que la existencia humana tiene carácter histórico. Parece que no es posible definir la historicidad sin una referencia a la historia; por otra parte, no es posible hablar de historia sin referirse a la existencia histórica del hombre. Heidegger afirma que, en vez de fundar la historicidad a partir de la historia, es necesario proceder a la inversa, esto es, hay que entender la historia como derivada del carácter histórico del hombre, de la historicidad del hombre, la historia se deduce de la historicidad, la cual a su vez deriva del carácter temporal del hombre (ST 43). Puede sorprender que el carácter histórico del hombre se ponga como presupuesto para la historia. Pero de hecho hay historia porque hay alguien que la «lee» (ve, percibe, siente, piensa) y la cuenta, la explica y la interpreta. Hay historia porque hay narración de las cosas acontecidas (de las *rerum gestarum)*. En este sentido tan elemental es obvio que hay historia porque hay historicidad, porque hay un ser que es esencialmente histórico.

Historicidad es, por tanto, ante todo la característica del modo de ser del hombre. Historicidad indica que cada ser humano realiza su propia existencia en el tiempo, no de una vez, de un acto o simultánea o estáticamente, sino en proceso de hacerse, de desplegarse. Implica, además, que la existencia se realiza en un determinado contexto, configurado por un determinado nivel cultural alcanzado ya por otras generaciones que nos han precedido y sobre cuyas espaldas nos levantamos; y al mismo tiempo vivimos en tensión esencial hacia un futuro que está lleno de nuevas posibilidades; dichas posibilidades se le presentan al hombre porque es inteligente y libre, posibilidades que son también decisión (elección) y tarea para el hombre. La historicidad, pues, hace también referencia al hecho de que el hombre se encuentra abierto a un futuro por hacer, a un cúmulo de posibilidades que se van concretando a través de las situaciones, de las opciones y decisiones suyas. El ser del hombre no se da ni de una vez ni estáticamente, sino en un movimiento de hacerse, un movimiento de ser. En conclusión, la historicidad es una característica propia y específica del hombre, que sólo se encuentra en él.

En resumen, historicidad significa aquella constitución de la existencia humana por la que el hombre se encuentra entre un pasado ya dado, todavía operante y sustraído a su acción, por una parte, y un futuro por crear, por venir, que está llegando en todo momento, de otra. Y en esta tensión entre pasado y futuro, entre necesidad y posibilidad (Kierkegaard), entre predeterminación y libertad, el hombre se produce a sí mismo con su propia naturaleza. Esta tensión describe las coordenadas en las que el hombre va realizando su existencia. Esta tensión es, pues, la estructura del devenir, del existir del hombre. Como espíritu, sólo él posee su historia entendiéndola (aquí se da la unidad entre la historia como acontecer y la historia como relato).

Este carácter histórico de la existencia humana lo podemos constatar tanto en el nivel individual como en el social. Así, en su dimensión *individual,* podemos recordar que el pasado y el futuro, según Heidegger, se concretan en el nacimiento y la muerte. El hombre es un ente *entre* el nacimiento y la muerte. Su existencia consiste en un extenderse, un estirarse entre el nacer y el morir. En el ser del hombre está incluido aquel «entre» que le refiere a su comienzo y a su fin. No es que exista un trecho que en nuestra vida vayamos rellenando con acciones, hechos y acontecimientos, sino que la existencia misma «se extiende, de modo que su propio ser queda constituido, desde un comienzo, como extensión. *En el ser* del Dasein se encuentra ya el "entre" del nacimiento y la muerte» (ST 391). Nacimiento y muerte no constituyen, sin embargo, dos términos separados, a la manera del punto de partida y de llegada de un camino. Ni el nacimiento es jamás algo ya pasado, ni la muerte algo todavía por venir. Nacimiento y muerte constituyen más bien en cada instante el ser del hombre. El hombre, afirma Heidegger, «existe nativamente, y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte» (ST 391). Ambos términos, nacimiento y muerte, y su «entre», se dan siempre en el hombre, en tanto que éste existe. A esta específica movilidad del *estirado estirarse* entre nacimiento y muerte Heidegger la denomina el «acontecer» *(Geschehen)* del ser-ahí.

Ahora bien, la historicidad, que radica en el estiramiento que se da en el ser-ahí entre nacimiento y muerte, no es una característica sólo individual, tiene también una dimensión *social:* se trata de que el hombre nace ya dentro de un conjunto de condiciones y posibilidades que hereda de sus generaciones anteriores y, a la vez, con su acción y su inserción en el mundo, las transforma, de manera que transmite un mundo a las generaciones futuras. La historicidad muestra así una nueva dimensión de la sociabilidad humana: la *intergeneracional,* que ha sido puesta de relieve por Dilthey y Ortega, proponiendo la generación como la unidad histórica, la unidad para medir la historia. Pero sobre todo ha sido Walter Benjamin quien ha

resaltado la necesidad de solidaridad con las generaciones anteriores, con las víctimas, sobre cuyo sufrimiento construimos nuestro progreso. Una generación no puede ser feliz sobre la base del olvido del sufrimiento de las generaciones anteriores; dicha felicidad sería inhumana, significaría sentar el olvido como presupuesto para una conciencia feliz, lo que equivale a poner la inhumanidad como condición de la felicidad. Hoy ya pertenece al planteamiento más elemental de la moral sobre cualquier problema la pregunta no sólo de cómo saldremos de tal o cual problema, sino cómo ello podrá afectar la vida de las generaciones futuras.

3. Temporalidad

A su vez la historicidad, según Heidegger, remite a la temporalidad que se despliega en sus tres modos de pasado, presente y futuro. «La expresión "historicidad del ser humano" significa el hecho de que el hombre que vive en cada ahora no sólo tiene un pasado tras sí y un futuro delante, sino que desarrolla siempre una relación con los mismos, con lo que se determina cómo tiene su pasado "detrás de sí", su futuro "delante de sí" y su presente "en sí mismo"» [3]. La historicidad es la tensión por vivir los tres modos del tiempo, por unirlos en la propia vida.

La historicidad deriva de la estructura temporal propia del ser humano. En efecto: 1. Si el ser humano se caracteriza esencialmente por ser un ser a-ser, que no es sin más, sino que tiene que devenir, tiene que hacerse, con lo cual ahí interviene esencialmente la libertad (las opciones y decisiones) y la acción, entonces resulta obvio que el ser humano es esencialmente temporal, cuyo ser se desarrolla, se realiza, es deviniendo, haciéndose a lo largo del tiempo. 2. También es temporal porque tiene un inicio y un término; se desarrolla, por tanto, a lo largo de un tiempo finito, limitado. 3. Además, este desarrollo temporal no es un simple dejar correr el tiempo, sino que se viven tiempos diferentes, períodos, fases, edades distintas: el ser es de manera diferente, temporal y cualitativamente diferente. Todo ello pone de manifiesto que el ser del hombre es tiempo, es siendo en el tiempo, desplegándose en el tiempo.

Pero este estirarse o desplegarse en el tiempo tiene, además, una estructura, una tensión característica que procede de la estructura del tiempo mismo: el tiempo tiene estas tres dimensiones o salidas (éxtasis): presente, pasado y futuro.

[3] G. HAEFFNER, *Antropología filosófica,* o.c., 100.

a) *La temporalidad humana*

Para explicar el tiempo en su despliegue y su unidad, así como en su radicación antropológica (en el hombre), nada mejor que acudir a las reflexiones que sobre el tiempo ofrece san Agustín en el libro XI de las *Confesiones,* una de las más geniales y profundas de la historia de la filosofía, donde expone su concepción del tiempo como «distentio animi». Según la comprensión agustiniana el tiempo pasado, presente y futuro sólo puede existir para un ser que sea capaz de recuerdo, de atención y de anticipación. Pero el tiempo no es el producto de estos actos del sujeto, sino su posibilidad y necesidad. El futuro, el presente y el pasado existen en la anticipación, la atención y el recuerdo. Pero son, a la vez, modos o dimensiones de la realidad misma. El recuerdo, la atención y la anticipación pertenecen a nuestra percepción y comprensión de la realidad, porque ella misma se nos presenta distendida.

Esto se aprecia claramente en la acción. Pensemos en la lectura de un libro, en una obra de teatro, en una melodía, en el proyecto y desarrollo de un estudio. Tomemos el ejemplo de una melodía. Para escuchar una melodía como tal tengo que captar los distintos sonidos como elementos de un todo, y ese todo como una pluralidad compuesta de tal ritmo, tono, etc. Dado que los sonidos son siempre instantáneos, sólo se pueden percibir en su valor específico cuando se retienen las partes de la melodía ya emitidas, las que suenan en ese preciso momento y las que se espera que posiblemente van a llegar. La escucha (atención), la retención y la espera se condicionan mutuamente; y así se construye la representación total de una melodía (de un libro, de un argumento, de una obra de teatro). Y lo mismo, con tanta o más razón, se ha de afirmar de todo proyecto propio, de cualquier acción y de la propia vida misma.

Aplicando esta triple dimensión del tiempo a la vida misma, se puede afirmar que vivir el tiempo es: 1. Estar seguro de que se me brindan posibilidades duraderas más allá de lo que ahora se cumple de hecho; así experimento el porvenir. El *futuro* está ahí no como el presente anticipado y menos aún como pasado, sino como la llegada de unas posibilidades que empujan a la realización. 2. En la medida en que sé que ahora no empiezo de cero, sino que en cierta manera ya he hecho uso de mis posibilidades, eligiendo unas y rechazando otras; de esta manera me sé condicionado por la necesidad de lo que he sido, por el *pasado.* 3. Y en la medida en que por la aprehensión de las posibilidades las realizo, vivo el *presente.* El tiempo de nuestra vida y de nuestra acción, al cual le subyace dinámicamente el tiempo que se puede contemplar de manera objetiva, puede, por tanto, entenderse como la unidad dialéctica de posibilidad real (futuro),

necesidad (pasado) y operatividad (presente), como el conjunto de las tres modalidades ontológicas. De esta manera resulta que la relación dialéctica de pasado, presente y futuro constituye la estructura más íntima del tiempo y a la vez el modo de realización de la subjetividad [4].

La existencia humana se caracteriza por la conjunción de los tres modos del tiempo, por su vivencia armoniosa y equilibrada de los tres, sin que uno pueda anular a los otros. En efecto, en la existencia humana estos tres modos del tiempo son a la vez dimensiones de la realidad, de tal manera que por la absorción excluyente de unos modos por parte de otro se da una pérdida de realidad. Así, se puede dar una pérdida del presente por la vivencia absorbente ya sea del pasado o del futuro, como también se puede dar una pérdida del pasado y del futuro por una vivencia absorbente y miope del presente. Tanto en un caso como en el otro son los tres modos del tiempo y dimensiones de la realidad que se pierden: la realidad se convierte en sueño [5]. Pues en el caso de la *disolución del presente* por una vivencia absorbente ya sea del pasado o del futuro, resulta que el presente es presente de algo que está ausente (el pasado o el futuro) y que quiere suplantarlo; si se disuelve el presente en aras de un pasado o de un futuro uno se queda fuera de la realidad; el futuro no anima el presente, sino que lo cubre; y el pasado ahoga el presente en vez de empujar hacia él. En el caso en que el presente se hace tan vivo que *disuelve tanto el pasado como el futuro,* nos encontramos con un presente (a pesar o precisamente por el énfasis que se pone en él) reducido a instante sin continuidad con el pasado, desarraigado y sin perspectivas de futuro; con un pasado que no aporta nada, porque no es aceptado ni acogido y, por tanto, no provoca ni la relativización de las concepciones o ideales al uso ni una creatividad y los consecuentes impulsos que debería suscitar la lectura del pasado; el futuro no provoca ni esperanza ni temor, es la pura repetición de los instantes vacíos del presente, sin llegar a ser el ámbito de la producción de lo nuevo.

b) *Implicaciones del carácter histórico del hombre*

Intentemos desentrañar las cuatro implicaciones básicas del carácter histórico del hombre que ponen de manifiesto las dimensiones del mismo porque actúan o bien como presupuestos o bien como dinámica o bien como metas.

[4] Ibíd., 99.
[5] Ibíd., 101, cf. 100-105.

En primer lugar, el carácter histórico muestra al hombre como un *ser lingüístico,* capaz de transmitir y recibir saberes, concepciones y valoraciones. El hombre como ser lingüístico implica ser cultural, de creencias, que vive en un mundo cultural, resultado de la acción social de generaciones anteriores y que en el presente se trata de aceptar, asumir crítica y agradecidamente, de manera selectiva y productiva. Sin lenguaje, y consecuentemente sin la cultura y las tradiciones (en sentido de contenido y de transmisión) no habría historia.

A pesar de que el lenguaje y la cultura tengan un lugar prioritario, lo recibido implica también otras estructuras sociales, políticas, etc. que determinan la vida del presente. Estas otras estructuras, de todos modos, no se dan independientemente del lenguaje y la cultura y, por tanto, no se oponen a ellos.

La historia se nos presenta, en primer lugar, como algo dado a asumir, como don y como necesidad (Kierkegaard) o facticidad (Heidegger). Pero a la vez como un conjunto de posibilidades que vienen dadas, que se nos abren por el mismo hecho de determinar nuestra situación presente.

En segundo lugar, el hombre tiene historia porque su vida no le viene dada o determinada por sí misma, sino que está abierta al futuro, a un cúmulo de posibilidades, en cuya realización consistirá la existencia. En este sentido es esencial la apertura al futuro, a las posibilidades abiertas por el hecho de ser. Ahora bien, a pesar de que las posibilidades (y por tanto el futuro) son también dadas, ahí interviene el *lado activo* del hombre y la historia puede pensarse como tarea y como actividad del hombre. La historia humana no es el desarrollo de un mecanismo preprogramado, ni el fruto del azar ni de la necesidad, sino el resultado de la acción del hombre, por mucho que dicha acción se realice según las capacidades humanas y no esté libre de situaciones azarosas ni de necesidades. La historia humana no podrá nunca contarse como la historia natural de cualquier otra especie biológica, se habrá de contar necesariamente con la acción consciente y libre del hombre. La evolución social, por mucho que deba contar con las posibilidades biológicas y sociales dadas, es fruto de la acción colectiva del hombre.

En tercer lugar, tal y como ya se insinuaba en el punto anterior, *la libertad* es, por una parte, condición de posibilidad de la historia humana. Precisamente porque el hombre es un ser a-ser y que tiene que hacerse es por lo que hay historia humana. La libertad es un aspecto determinante del carácter histórico del hombre. La apertura al futuro y, por tanto, la capacidad de tomar distancia respecto del pasado y del presente son características fundamentales de la misma libertad. La dimensión de apertura al futuro es aquí fundamental y prioritaria, de modo que puede afirmarse que hay libertad porque hay futuro y

hay futuro porque hay libertad. La libertad es verdaderamente el lugar donde el hombre asume fundamentalmente su responsabilidad frente al pasado y el futuro.

Si la libertad es, por una parte, condición de posibilidad de la historia humana, es a la vez la meta de la historia. Si el hombre es el ser a-ser, es, por ello mismo, el ser a hacerse libre, a liberarse de constricciones internas y externas a fin de ser él mismo, a fin de crear estructuras de libertad y favorecedoras de la libertad, de modo que la convivencia (es decir, la sociedad) sea libre y liberadora. El futuro, como el conjunto de posibilidades de ser, reta a la realización de la libertad. A ello impele también el pasado que nos ofrece, por una parte, la memoria de las víctimas que no consiguieron unas condiciones dignas de vida y que tantas veces fueron objeto de la explotación y opresión, y, por otra, nos presenta la memoria de los esfuerzos por crear un mundo humano.

El hombre es un ser histórico porque su comunidad de vida es *intergeneracional,* comprende no sólo la generación presente, sino también, de alguna manera, las generaciones pasadas y las futuras. Vivimos con nuestros abuelos y con nuestros nietos. Por el hecho mismo de que todo individuo vive en comunidad y está con ella en un proceso intramundano, espacio-temporal, pero específicamente humano, por eso mismo está en la historia. Así como la comunidad significa la convivencia de una pluralidad de personas, así la historia equivale a la sucesión de un acontecer temporal de generaciones. A la dimensión amplia de la comunidad pertenece esencialmente la dimensión temporal de la historia, porque toda comunidad es una comunidad que crece y se desarrolla en la historia [6].

Hemos intentado desentrañar el significado del carácter histórico del hombre, 1) partiendo de la primera emergencia de la conciencia histórica sobre la base de la percepción de cambios sociales y personales, 2) de ahí pudimos pasar a considerar la historicidad, que, para comprenderla debidamente, nos remitió al concepto de temporalidad. Estas tres nociones conjuntamente nos aproximan a la comprensión del carácter histórico del hombre. Ahora nos proponemos ahondar en algunos aspectos, como son el concepto de historia, al que sólo aludimos al principio, a la distinta concepción de la historia (cíclica y lineal), a la pregunta por el sentido de la historia (filosofía de la historia) y a la pluralidad de tiempos.

[6] E. CORETH, *¿Qué es el hombre?,* o.c., 231.

4. Historia

a) *Definición nominal*

Empecemos por ver qué significa «historia», siguiendo la evolución semántica del término. «Historia», el término castellano y el término latino homónimo proceden del griego ἱστορία, que significa investigación, noticia, información, búsqueda de conocimientos, preguntar por, investigar, así como su resultado, la recolección de conocimientos o noticias (conocimiento, saber, ciencia; relato, narración). Así, Herodoto titula su obra histórica Ἱστορίης ἀπόδεξις, es decir, declaración o exposición de la noticia, y en ella hace referencia a su investigar y preguntar oral (ἱστορεῖν) que se convierte en el principio de su exposición, que narra sobre todo los contextos y conexiones que él mismo ha investigado. En Tucídides se percibe ya un deslizamiento del significado del término desde la actividad al resultado de la misma. Y finalmente, en Aristóteles, ya encontramos el término fijado para designar la historiografía como un género literario que se opone a la poesía [7], aunque en Aristóteles este concepto comprende todas las especies de erudición en los distintos ámbitos. En este sentido, el término «historia» designa los conocimientos de un ámbito concreto, como puede ser el de las ciencias naturales (la historia natural), el de las ciencias actualmente llamadas históricas o humanas: historia de un pueblo, un Estado, una institución, de un término, etc.

En el uso latino del término empieza a predominar el sentido actual, es decir, el sentido de una exposición acerca de contextos del pasado o actuales [8].

El significado de historia empieza, pues, por referirse a la búsqueda de noticias acerca de un campo, pasa por representar al conjunto de conocimientos adquiridos y acaba por circunscribirse a los hechos y contextos del pasado.

b) *Aproximación al concepto de historia desde la historiografía*

La historia pretende decirnos qué sucedió en el pasado con un máximo de objetividad [9]. Este ideal fue expresado de manera paradigmática por uno de los pioneros en la reflexión sobre la teoría y el método de la historiografía, Leopold von Ranke (1795-1886), afir-

[7] *Retórica* I, 4, 1360 a 37; III 9, 1409 a 28; *Poética* 9, 1451 b 3, 6; 23, 1459 a 21.
[8] Para esta historia del término cf. F. P. HAGER, «Geschichte, Historie. I Antike», en HWPh III, col. 344s.
[9] G. HAEFFNER, *Antropología filosófica*, o.c., 92-106.

mando que ésta tenía que referirse a «lo que realmente ocurrió», a diferencia, por ejemplo, del mito, la leyenda o la narración poética. Pero, si esto es así, ¿por qué la historia ha de escribirse de nuevo en cada generación?

Una primera respuesta puede ser que se encuentran nuevas fuentes (archivos, escritos, hallazgos arqueológicos, etc.) que obligan a revisar perspectivas, imágenes, conclusiones sobre acontecimientos, personajes, épocas, situaciones. Esta respuesta es compatible con la supuesta objetividad de la historiografía y, por tanto, de su valor supratemporal. Pero hay otra respuesta, que también fue dada por los historicistas, según la cual las fuentes son inagotables, de modo que cada uno debe leer los libros mil veces utilizados, porque a cada lector y a cada siglo le presentan un rostro especial. Esta respuesta hace referencia a la productividad hermenéutica: cada lectura de las fuentes presenta o resalta nuevos aspectos. Las distintas imágenes del pasado son el producto de una nueva interpretación de las fuentes desde distintos planteamientos, que derivan a su vez de los problemas y corrientes de investigación del respectivo presente del investigador y de su entorno humano. El cambio en la exposición refleja, pues, también un cambio en la manera de entender su presente. La historia no sólo muestra el pasado, sino que refleja el presente y cómo éste mira y conecta con el pasado. Con esto se muestra una conexión entre presente y pasado y entre pasado y presente, y que el pasado siempre nos atañe, nos afecta, de manera que el presente es esencialmente el resultado del tiempo sido, a la vez que la lectura del pasado está determinada por la situación del presente.

En conclusión, podríamos definir la historia, en sentido historiográfico, por una parte, como «la tentativa de hacer presente mediante el relato una realidad objetivada pasada, y, por otra [...como] "la forma espiritual en que una cultura se pronuncia sobre su pasado y, por tanto, sobre sí misma" (J. Huizinga)» [10].

Así, topamos con el doble significado del término «historia», que, por una parte, significa la exposición o narración de los hechos: *historia rerum gestarum,* y, por otra, los hechos mismos: *res gestae.* Este doble significado de historia (investigación o narración y los hechos mismos) pone de manifiesto algo característico de la historia: en ella se trata de hechos o acontecimientos que han ocurrido y que son presentados, expuestos, narrados y, por tanto, elaborados e interpretados. La historia es esencialmente hechos interpretados. En este sentido, la historia es siempre una lectura (una exposición, una narración: una conexión con trama y desenlace) de hechos. Eso mismo muestra que la historia es humana, una construcción propia del hom-

[10] Ibíd., 95.

bre, quien, sobre la base de su memoria, lleva a cabo una comprensión de su pasado.

c) *Significado moderno: historia vuelta hacia el futuro*

Este primer significado de historia, referido al pasado, es el más común y el propio de las ciencias históricas o historiográficas. Pero a lo largo de la historia el término se ha ido cargando de otros significados. Así, el conde August von Cieskowski (1814-1894) [11], moviéndose dentro del círculo berlinés de los jóvenes hegelianos o de izquierda e influido por la filosofía de la acción de Fichte, empieza a acuñar la expresión «hacer historia», con la que se hace referencia, no al pasado, a la historia hecha y acontecida, sino a la acción del hombre, individual y colectiva, de modo que éste, con su acción, va creando la historia. La historia cobra un nuevo significado: el activo; la historia deja de ser algo pasivo para el presente, no es sólo lo hecho, el conjunto de acontecimientos y situaciones dadas que marcan nuestro presente, sino lo que hacemos y el resultado de nuestra acción. De manera que el significado de historia vuelve su rostro hacia el futuro.

Este nuevo significado del término historia va a influir en K. Marx y el marxismo, que se presenta como una propuesta de transformación del curso de la historia y de sus condiciones, teniendo como meta la supresión de toda forma de opresión y la sociedad sin clases. Esta concepción de la historia, además de la actividad de los hombres y de afirmarlos como sujetos de la historia, implica una primacía de otra dimensión de la historia: el futuro, con todo lo que implica de esperanza o temor, previsión y planificación.

Esta apertura de la historia hacia el futuro ya había sido preparada por la filosofía de la historia, la cual, en su forma originaria y explícita o moderna, basada sobre el principio de la perfectibilidad humana, considera que la historia es un desarrollo continuo de las capacidades humanas, especialmente de la razón y la libertad, de modo que se da un progreso a mejor. De todos modos esta apertura de la historia hacia su dimensión de futuro no es exclusiva de la modernidad, sino una innovación del pensamiento mesiánico, judeo-cristiano, que rompe el carácter cíclico, y por tanto repetitivo, del tiempo mítico. Según K. Löwith la moderna filosofía de la historia no es más que una secularización de la teología de la historia [12].

11 A. CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie* (Hamburgo 1981).

12 K. LÖWITH, *El sentido de la historia*, o.c.

El peso puesto en el pasado (o más exactamente en un tiempo a- o supratemporal, mítico y por tanto negando la historia y aboliendo el tiempo) o en el futuro (y con ello surge la conciencia de la historia propiamente dicha) se pone de manifiesto en las dos concepciones paradigmáticas de la historia y del tiempo: la cíclica y la lineal.

5. **Concepción cíclica y lineal de la historia**

Como ha puesto de relieve Mircea Eliade [13], fundamentalmente se dan dos concepciones de la historia: una tradicional, la del tiempo-cíclico; la otra, «moderna», la concepción lineal. Estas dos concepciones, según Eliade, son las básicas, de las que todas las demás vendrían a ser variantes o combinaciones. Él las estudia desde las culturas arcaicas y primitivas, y muestra su evolución hasta la modernidad. Empecemos haciendo una exposición esquemática de ambas concepciones, remarcando las diferencias, que después matizaremos mostrando que no hay ninguna concepción pura.

a) *Concepción cíclica de la historia*

La concepción cíclica es la más primitiva. Corresponde a la ontología arcaica o concepción de las sociedades premodernas o tradicionales, para la cual los objetos y los actos humanos no tienen valor intrínseco autónomo, sino que lo adquieren y, de esta forma, llegan a ser reales, porque participan, de una u otra manera, en una realidad que los trasciende (p.14). Las acciones humanas deben su valor al hecho de ser repetición de un acto ejemplar mítico.

Para esta concepción no hay historia, sino repetición del tiempo original y fundante. «Un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación» (p.39). Según esta concepción, la historia consiste en la repetición, la reproducción o imitación del tiempo original, único que es verdaderamente real, los demás lo son por repetición o imitación. «Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva. En cierto sentido, hasta puede decirse que nada nuevo se produce en el mundo, pues todo no es más que la repetición de los mismos arquetipos primordiales; esa repetición, que actualiza el momento mítico en que el gesto arquetípico fue revelado, mantie-

[13] M. ELIADE, *El mito del eterno retorno,* o.c., 105s.

ne sin cesar al mundo en el mismo instante auroral de los comienzos» (p.86). El mundo se mantiene en el instante auroral de los comienzos si es periódicamente reconducido a él, puesto que por sí mismo sufre el proceso de destrucción. Gracias a esta reconducción al origen se mantiene la realidad y se da el ciclo completo de creación-destrucción-creación.

Esta concepción de la historia no es sólo ahistórica, sino que es un «rechazo de la historia» (p.110), hay una «voluntad de desvalorizar el tiempo» (p.82) y el presente. Es como si se diese «una rebelión contra el tiempo concreto, histórico; su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, al Tiempo Magno» (p.9). En efecto, la realidad se sitúa previa al tiempo, y de lo que se trata es de actualizarla o, más bien, de suprimir el tiempo para volver a ella. La regeneración se obtiene mediante la abolición del tiempo concreto, repitiendo el acto originario primordial o arquetípico. Su intención es, pues, claramente antihistórica. El tiempo es el proceso de degeneración, desaparición, destrucción de las cosas.

b) *Concepción lineal de la historia*

«Fueron los profetas hebreos los que valoraron la historia y superaron la visión tradicional del ciclo, descubriendo un tiempo lineal, que procede en sentido único hacia el futuro: si para las religiones arcaicas las revelaciones se habían realizado en el tiempo mítico, "en el instante extra-temporal del comienzo", para la fe de Israel la revelación acontece en el tiempo histórico» [14].

Surge la historia cuando los tiempos arquetípicos —situados antes del tiempo y destinados a negarlo— se transforman en acciones de un Dios personal que actúa e interviene en la historia. Por primera vez se afirma la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor en sí mismos precisamente al ser éstos considerados como determinados por la voluntad de Dios. El Dios del pueblo judío ya no es una divinidad oriental creadora de hazañas arquetípicas, sino una personalidad que interviene sin cesar en la historia, que revela su voluntad a través de los acontecimientos. Los hechos históricos se convierten así en «situaciones» del hombre frente a Dios, y como tales adquieren un valor religioso. Curiosamente, el significado religioso da a los acontecimientos valor en sí mismos. La historia adquiere valor al ser descubierta como epifanía de Dios. El monoteísmo, fundado en la revelación directa y personal de la divinidad, trae necesariamente consigo la «salvación» del tiempo, su «valoración» en el

[14] B. FORTE, *Teología de la historia,* o.c., 19s, para lo que sigue cf. 98-104.

cuadro de la historia. Así, en Israel y para el cristianismo, los acontecimientos decisivos y fundantes no se dan en el origen, sino en la historia: así la creación, que es una acción de Dios, la revelación, la ley, etc. son dadas en el tiempo: en cierto lugar y cierta fecha, y especialmente la vida, la muerte y resurrección de Jesús. Lo que en la concepción cíclica era lo primordial o arquetípico se convierte aquí en acontecimiento histórico. A partir de ahí no sólo no se da la anulación o abolición de la historia, sino su «salvación»: tiene sentido en ella misma, cobra autonomía y valor en ella misma.

El tiempo y los actos históricos adquieren su carácter irreversible, puesto que tienen valor en sí mismos y no son repetición o imitación de otra cosa. La historia deja de ser repetición y, por tanto, el futuro cobra todo su valor de novedad, llegando a ser objeto de promesa, de las promesas mesiánicas hechas por los profetas, y objeto de esperanza de liberación. Los profetas, con su anuncio de la promesa, pero de hecho ya en el acto fundador de Israel, en el seguimiento de la llamada de Dios por Abrahán, que lo hace depositario de la promesa, fundan una nueva experiencia religiosa, la fe, que es relación de confianza con Alguien. El acto religioso de Abrahán inaugura una nueva dimensión religiosa: Dios se revela como ser personal, como una existencia «totalmente distinta» que ordena, gratifica, pide y para quien todo es posible. Esta nueva dimensión religiosa hace posible la «fe» en el sentido judeocristiano e inaugura un modo nuevo de entender la historia, en la que hay no sólo un acto en el pasado, originario y fundante, sino también un futuro, objeto de esperanza, y la historia no está hecha de repeticiones del pasado, sino de acciones con valor propio. Ésta es la novedad de la religión judía respecto a las tradicionales.

c) *Matizaciones*

La matización consiste en mostrar que en la concepción cíclica late alguna idea de tiempo, y en la concepción lineal late también una cierta negación del tiempo. La concepción *cíclica* de la historia muestra tener alguna conciencia de la historia en el hecho de que siente necesidad de una regeneración periódica; detecta historia solamente en la medida en que detecta algo a anular: la degeneración. En este sentido podría hablarse de que sólo se tiene una percepción negativa del tiempo: como lo negativo a ser anulado. Otro rasgo histórico dentro de la concepción cíclica lo encontramos en el hecho de que el arquetipo se dio *in illo tempore,* en aquel tiempo y, por tanto, también en el tiempo. «Los arquetipos mismos constituyen una "historia" en la medida en que se componen de gestos, acciones y decretos que, aun cuando se supone que se han manifestado *in illo tempo-*

re, no obstante se han manifestado, es decir, han nacido en el tiempo, han "ocurrido" como cualquier otro acontecimiento histórico». En este sentido se puede afirmar que «el hombre arcaico conoce una historia» [15].

En la concepción *lineal* se puede percibir, por el contrario, algún rasgo de «una actitud antihistórica» (p.104s). En efecto, a pesar de haber abierto la historia de manera decisiva hacia el futuro, de modo que éste es su horizonte, corre el peligro de que el futuro absorba el presente o que el *in illo tempore,* que el pensamiento mítico situaba en el origen, aquí se sitúe en el futuro y que venga a ejercer la misma función negadora del tiempo que ejerció en el pensamiento arcaico (p.99). Por otra parte, el futuro significa que el tiempo cesará, de modo que la historia queda liberada de la repetición, pero no de su finitud, será abolida en el futuro.

Como conclusión, seguramente lo más importante a consignar es que, según afirma Eliade, «aún asistimos al conflicto de estas dos concepciones: la concepción arcaica, que llamaríamos arquetípica y antihistórica, y la moderna, poshegeliana, que quiere ser histórica» [16] (p.130). A grandes rasgos cabe afirmar que el conflicto entre estas dos concepciones fundamentales del tiempo y de la historia se prolongó hasta el siglo XVII. A partir del siglo XVII la concepción lineal se impone bajo la figura de la historia como progreso. Los grandes hitos en la consolidación de esta concepción son: la fe en el progreso, proclamada por Leibniz, que empieza a formularse como filosofía de la historia en el siglo de las luces, por Voltaire, Turgot y Condorcet e incluso Kant (siglo XVIII), y finalmente se vulgariza en el siglo XIX gracias al triunfo de las ideas evolucionistas y a la concepción marxista de la historia, entendida como emancipación progresiva. De todos modos, esto no va a significar un triunfo indiscutible de la concepción lineal, puesto que en el mismo siglo XIX empiezan a surgir reacciones contra dicha visión de la historia, como son la teoría del eterno retorno de Nietzsche; y, en el siglo XX, la filosofía de la historia de O. Spengler (1880-1936) y Arnold J. Toynbee (1899-1975), que restauran el concepto de periodicidad, y la rehabilitación de las nociones de ciclo, fluctuación, oscilación periódica, etc. (por ejemplo en economía).

[15] M. ELIADE, *El mito del eterno retorno,* o.c., 142, cf. 73s, 83.

[16] Ibíd., 130, para lo que sigue cf. 130-134.

6. Filosofía de la historia

La filosofía de la historia (en adelante FH) es un concepto típicamente moderno e ilustrado, creado con la intención de afirmar el dominio de la razón y del hombre. Es una figura propia de la modernidad. El término es usado por primera vez por Voltaire en su obra *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756), que escribe como réplica a la teología de la historia, tal como Bossuet había expuesto en su obra *Discurso sobre la historia universal* (1681). De manera que la FH nace como contrarréplica secular y secularizadora de la teología de la historia, afirmando que el principio que rige la historia no es la voluntad de Dios o la Providencia, sino la voluntad del hombre, su acción y previsión. Esta conexión en el nacimiento de la FH no es considerada como casual, sino que es afirmada por algunos como constitutiva de la misma FH, de manera que, por ejemplo, según K. Löwith, «la filosofía de la Historia se origina con la fe bíblica [cristiana y judía] en una plenitud y termina con la secularización de su ejemplo escatológico [de aquello que le había servido de ejemplo]» [17]. Lo que provoca su nacimiento (la fe bíblica) es también lo que provoca su muerte (porque al no contar con la fe llega a reconocerse sin fundamento).

a) *El sentido como la cuestión de la FH*

¿De qué trata la FH? «La interpretación de la Historia [la FH] es, primeramente y en última instancia, un intento de comprender el sentido del obrar y del sufrir históricos» [18]. Su tema es, por tanto, el sentido de la historia: de toda la acción humana individual y colectiva en este discurrir indefinido que es la historia. Esta pregunta sobre el sentido surge ante la experiencia del no-sentido, en general, y ante el mal y el dolor, ya que se presenta como el no-sentido por excelencia. Para conferir sentido a todo el conjunto tan heterogéneo del obrar y del sufrir humano, la FH toma un principio general a la luz del cual lee la historia, la interpreta, de manera que la FH no es más que «una interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con el hilo de un principio por el cual acontecimientos y consecuencias históricos son puestos en conexión y son referidos a un sentido último» (p.7).

La FH da una respuesta optimista, ilustrada, a la cuestión del sentido de la historia. La misma confianza en la razón —que es el marco en el que se mueve esta filosofía— se ve reflejada en el curso de la

[17] K. Löwith, *El sentido de la historia,* o.c., 8.
[18] Ibíd., 9.

historia, puesto que ésta es un continuo afianzarse de la razón. En definitiva, el sentido de la historia es el progreso, progreso de la razón, del conocimiento (en contra del oscurantismo, la ignorancia y la superstición) y de la libertad. Desde la confianza en la razón se afirma su triunfo. El progreso se basa en una característica específica del hombre: la perfectibilidad, el hombre es capaz de un continuo perfeccionamiento, y así a través del curso de la historia va desarrollando, desplegando sus posibilidades y capacidades.

La primera formulación expresa de este principio se encuentra en Condorcet, pero también la encontramos en su versión kantiana. Así Kant, como principio general, el primer principio de la FH, asienta: «Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada» [19]. En este principio resuena la idea de que la naturaleza no frustra, no defrauda; lo que se siembra germina, crece y madura. Es también, por tanto, la afirmación de un sentido teleológico de la naturaleza, que se prolonga en la teleología de la historia y confirma el optimismo en el curso de la historia.

Pero en seguida surge la pregunta, ¿en quién, dónde se da este desarrollo «completo y adecuado» de «todas las disposiciones naturales»? A esto responde el segundo principio: «En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de la razón se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos», es decir, que aquellas disposiciones propias del hombre, que apuntan al uso de la razón, no se desarrollan en el individuo, sino en la especie, es decir, a lo largo de la historia.

De esta forma tenemos formulado el *fundamento,* el motivo por el cual hay historia, el hombre se desarrolla en la historia: el hombre es un ser esencialmente perfectible, está equipado de unas disposiciones que pueden y deben ser desplegadas. En segundo lugar, tenemos formulada cuál es la *meta* de la historia: la perfección, la realización de la esencia, de las potencialidades del hombre, especialmente la razón y la libertad, que son las características humanas; la consecución de la plena humanidad como cualidad del hombre: razón y libertad. Y en tercer lugar tenemos formulado quién es el *sujeto* de la historia: el género humano, la humanidad, no los individuos. El *sentido* de la historia consiste, por tanto, en el progreso hacia la meta de la plena realización de la humanidad, del desarrollo de la razón, de la realización de la libertad.

Esta figura de la FH, que es la clásica-moderna, nace viciada por el optimismo ilustrado que se traduce en el concepto de progreso. Por

[19] I. Kant, «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», a.c.

poco que lo pensemos, saltan preguntas que ponen en cuestión tal evidencia: ¿es tan evidente que el progreso sea el sentido en el que va la historia? Eso implicaría que algo ¡cuánto más tardío fuera mejor, más perfecto! ¿es que Picasso es más perfecto que Goya o Velázquez? ¿Es que García Márquez es mejor que Cervantes? E incluso, la pregunta más radical: ¿es que se puede hablar de mejor o más perfecto? Y las comparaciones no caben sólo en las obras de arte, pensemos en política, ¿resulta el Imperio Romano un progreso respecto de la polis griega? ¿Somos ahora más libres, más solidarios, más felices que hace 50 o 100 años? ¿No falla algo sustancial en nuestro presente cuando son posibles los Auschwitz y los Gulags, los genocidios, el hambre y la extrema pobreza en gran parte de la humanidad? Un planteamiento tal de la FH está abocado al fracaso, al contrasentido, al absurdo. Y es que sencillamente la cuestión está mal planteada.

La cuestión de la FH no es si progresamos o no, sino si tiene sentido nuestra historia, nuestro discurrir humano social sobre la tierra. Y, en segundo lugar, el progreso de la historia y, por tanto, de la humanidad no puede cifrarse en el mero aspecto de si hay progreso en el conocimiento, en la ciencia y la técnica. Y la cuestión del sentido emerge no por nostalgia o por melancolía, sino por la experiencia apabullante del dolor; no por un dolor cualquiera, sino por un dolor que aparece como un mentís o enmienda a la totalidad de todo planteamiento o afirmación de sentido de la historia, ya que ante la magnitud del dolor parece como una ilusión. Si toda la FH, en general, trata del sentido de la historia, en términos generales se puede hacer una gran división en dos partes, según el acento diferente o la perspectiva en la que se plantea el sentido de la historia.

En efecto, tenemos, por una parte, la posición típicamente moderna, que cifra el sentido de la historia en el progreso, progreso de la razón, del conocimiento y consecuentemente de la libertad (Turgot, Condorcet, Kant, Hegel, Marx). Todavía entre ellos cabría distinguir: los franceses ponen el acento más bien en las luces, en el conocimiento, la razón, la ciencia y, como consecuencia de ello, en la libertad y la igualdad. Kant y Hegel ponen el acento más directamente en la libertad. Y todavía cabe distinguir: para Kant el progreso es fundamentalmente moral, pero con implicaciones políticas y técnicoeconómicas como presupuesto y como consecuencia; para Hegel la libertad se realiza en el Estado, es decir, tiene una realización jurídico-social-política-moral, de modo que el sentido de la historia es el progreso en la conciencia y en la realización de la libertad; para Marx la libertad se realiza en la sociedad civil, es consecuencia de la eliminación de todo poder y opresión y explotación, por ello hay que empezar por abolir la propiedad privada porque es la fuente de poder y opresión y explotación, hasta llegar a la sociedad sin clases que

será la sociedad libre. Esta idea de progreso ha sido caracterizada como el último gran mito de la modernidad: el mito de la razón, de la emancipación, del progreso. De todos los mitos de la modernidad —que aunque se puedan decir en plural, todos están contenidos en cada uno, y en este sentido la pluralidad no rompe el monomitismo—, el de más éxito, el principal, central y final es —de acuerdo con Marquard— «el mito del imparable progreso de la historia universal hacia la libertad bajo la figura de la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria» [20].

La superación de este mito supone una visión más realista de la historia. Estamos instalados en un determinado momento de la historia, de la cual hemos recibido por tradición o entrega un modo concreto de estar en la realidad que nos abre a un sistema de posibilidades. El dinamismo histórico se prolonga por invención optativa y apropiación de algunas de estas posibilidades conservando (momento de continuidad de la tradición) o rompiendo (momento de innovación de la tradición) en diferentes grados la tradición y las posibilidades recibidas. Desde esta perspectiva las realizaciones históricas quedan impregnadas de una dimensión de sentido haciendo factible que las realizaciones del pasado puedan ser apropiadas como posibilidades positivas o negativas de humanización. De esta manera, los hechos históricos, más allá de la estructura objetiva que los caracteriza (estructura económica, política, social, ideológica, religiosa, institucional...), adquieren la categoría de sucesos o acontecimientos que, como actualizaciones de determinadas posibilidades históricas, realizan y abren un proceso de dignificación o de empobrecimiento de la humanidad [21].

Por otra parte, nos encontramos con una perspectiva crítica de la historia, porque su sentido se plantea desde la experiencia del dolor (el mal, el sufrimiento). En Hegel podemos observar el punto de inflexión, ya que, efectivamente, en él, a pesar de la afirmación del progreso en el desarrollo de la razón o en la realización del espíritu, la FH es también una teodicea: una justificación de Dios, necesaria para dar una respuesta al problema del dolor. Empieza a afrontar el problema, pero sigue dándole la solución teórica, moderna: un sentido racional mayor justifica el dolor y lo negativo en general. Este planteamiento crítico se hará actual y agudo especialmente a partir de W. Benjamin y Th. W. Adorno.

[20] O. Marquard, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie», en Íd., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* (Stuttgart 1981) 91-116, cita p.99.

[21] J. Andreu, «La dimensió transcendental i la realització de la justicia»: *Comunicació* 113 (2005) 87-96. Más extensamente sobre esta cuestión X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, o.c., 247-275.

b) *La respuesta a la cuestión del dolor en las dos concepciones de la historia*

Miremos ahora cómo los dos grandes modelos de comprensión de la historia, la cíclica y la lineal, tratan del sentido en conexión con el dolor. Ya hemos hecho mención a que en la raíz de ambas concepciones está el tema del dolor y del sentido.

En la concepción *cíclica,* se hace necesario volver al inicio, repetir precisamente para superar el mal, ritualmente se reinicia la vida, se quema o se destruye la vieja. El curso de la historia es cíclico precisamente porque requiere ser regenerado. En este sentido no hay duda de que la concepción intenta dar una respuesta al problema del mal y del dolor. Pero, a pesar de la conexión entre sentido y dolor, la respuesta es más bien que en dicho planteamiento el dolor queda integrado, domesticado, declarado nulo, se le quita la punta ofensiva, puesto que se convierte en un momento del proceso, que será anulado en la repetición del arquetipo, de modo que el sufrimiento se hace «normal»: es un momento del proceso y en la vuelta al origen queda superado.

También la concepción *lineal,* bíblica, del tiempo está sostenida por la esperanza de superar el mal y el dolor. Vive de la promesa de una plenitud que redimirá el mal, que ofrecerá salvación, no sólo *en* la historia sino también *de* la historia. El problema del dolor encuentra aquí un nuevo planteamiento y una nueva luz, que proviene del hecho de que Dios (en este caso, hecho presente en la historia en la persona de Jesucristo) haya hecho suya la muerte en el abandono del Viernes Santo, dando así un significado completamente nuevo a la pasión del mundo. Aquí el dolor no es encubierto, sino que se nos presenta con toda su fuerza y magnitud inmensa y misteriosa. La figura es el Viernes Santo: Dios mismo muere, en la cruz, en el peor de los tormentos, condenado por todos, abandono absoluto, fracaso. Dios no da excusas ni explicaciones, sino que lo asume. Dios mismo entra en la historia y asume el dolor, no lo banaliza, ni lo suprime. El dolor afecta a Dios mismo. Dios lo asume para salvar al hombre. El sufrimiento se convierte en prueba de amor, en vehículo de amor, la asunción del dolor en expresión de amor. De esta manera puede alcanzar sentido. Y se abre a perspectivas que lo redimen, lo salvan.

Este hecho abre nuevas perspectivas, que en términos muy generales se pueden conectar con el pensamiento de W. Benjamin. En efecto, ¿en qué consistiría el sentido de la historia desde esta otra perspectiva? En la redención de las víctimas, en hacer valer sus derechos conculcados y pendientes: otra manera de leer la historia, no desde los vencedores, sino desde las víctimas, y eso nos lleva a plantear de otra manera el futuro y en especial un nuevo imperativo: evitar víctimas, evitar opresión, evitar toda injusticia, solidaridad con

las víctimas, mirar el futuro desde las víctimas, el presente desde la víctimas. La formulación negativa puede parecer más sobria, menos pretenciosa, pero en el fondo es más radical. Plantear un futuro sin víctimas. Evitar el mal, el dolor. Esto es de tal envergadura que obliga no sólo a rechazar el progreso como sentido de la historia, sino incluso a interrumpir el hilo continuo de la historia, porque ésta tiende a perpetuarse siempre igual.

7. Pluralidad de tiempos

Como es sabido, el Eclesiastés (3,1ss) afirma que hay tiempo para nacer y para morir, plantar y arrancar, matar y curar, destruir y construir, llorar y reír, dolerse y bailar, para la guerra y la paz, es decir, tiempo para las diversas actividades y situaciones humanas. Aquí no se trata de esta pluralidad de tiempos, que en el fondo se refiere sólo a la distinta ocupación del tiempo. Aquí nos vamos a referir a una diversidad de concepciones del tiempo que es a la vez una diversidad de conciencias y de vivencias del tiempo, o incluso una diversidad de la naturaleza, nivel o intensidad, de tal manera que se nos presenta con una diferencia real.

Antes de pasar a considerar las principales modalidades del tiempo [22], hagamos mención a que se puede hablar de una historia del tiempo, en referencia a las distintas concepciones que han ido surgiendo, sin que ello signifique que se vayan sustituyendo, puesto que pueden cohabitar en una misma época. Así, la primera época vendría dada por la concepción mítica y las siguientes, por la actividad preponderante del hombre: la agricultura (con el año y el retorno de las estaciones como base de todo), la industrial (para la cual lo básico vendría dado por la jornada y el ritmo semanal de descanso) y la posindustrial, en la que el tiempo se configura de múltiples maneras, perdiendo su ritmo generalizado, para hacerse flexible.

a) *El tiempo vulgar*

Hay que empezar por el llamado «tiempo vulgar» (o concepción vulgar del tiempo). Esta concepción se basa en una noción clave, la del «ahora» puntual, y por tanto puede caracterizar el tiempo como la secuencia de «ahoras» puntuales, cuya sucesión miden nuestros

[22] En cuya exposición se sigue a P. RICOEUR, *Temps et recit.* III: *Le temps raconté* (París 1985) 128-137, 153-160.

relojes. De la misma manera que las agujas recorren la esfera del reloj, así también el tiempo corre de un ahora a otro.

Esta concepción del tiempo lleva a cabo una nivelación del mismo; se trata de una pura sucesión de momentos calculables e intercambiables, todos de la misma extensión e intensidad; es la pura medición del «paso del tiempo» (paso ¿por dónde?, ¿de dónde y hacia dónde?). En segundo lugar, en ella desaparece la finitud del tiempo; parece como si la sucesión no tuviera término alguno, como si se tratara de un fluir incesante e infinito, tal y como lo pone de manifiesto la expresión de que no podemos parar el tiempo. Por otra parte, también decimos que el tiempo se nos va *(tempus fugit)*.

En todos estos casos se da una hipostasiación del tiempo. En efecto, como veremos más adelante, no vivimos el tiempo como algo totalmente homogéneo; los que se van y llegan a un término somos nosotros, y por ello el tiempo es finito. Nosotros ponemos términos, fechas y fiestas (límites y diferenciaciones) en el tiempo y, por tanto, lo configuramos de diferentes maneras, términos que dan sentido, que califican el tiempo, por eso lo configuramos. Con esto no se pretende negar que exista el tiempo del reloj; lo que se afirma es que éste no es el tiempo sin más. Por otra parte, de esta concepción del tiempo se desprende su autonomía, que han puesto de relieve las ciencias. Así, pasamos a otro aspecto del tiempo: el tiempo cósmico, cosmológico o físico.

b) *El tiempo físico*

El tiempo físico es el que calculan las ciencias y con el que trabajan. Este tiempo da cuenta de la dimensión «histórica» del mundo natural. En este campo lo primero que llama la atención es que, especialmente gracias a la teoría de la evolución ampliada, todo ser natural —material o viviente— tiene su «historia». Esto no es tan destacable si tenemos en cuenta que la naturaleza antes era considerada como lo inmutable o lo cíclico, lo siempre igual, lo no histórico. En segundo lugar, que el tiempo físico ha experimentado una extensión considerable: de los 6.000 años que se le asignaban hasta el siglo XVIII al universo, basándose en datos bíblicos tomados al pie de la letra, se ha pasado a los 15.000 millones de años.

Primero fue el descubrimiento de fósiles orgánicos, en los últimos decenios del siglo XVII, que impuso, en contra de una concepción estática de la corteza terrestre, una teoría dinámica del cambio geológico, cuya cronología hacía retroceder enormemente la barrera del tiempo. Con el reconocimiento de los cambios geológicos y la explicación de su secuencia temporal la tierra adquiere una historia. A partir de ahí, sobre la base de las huellas materiales, fósiles, estra-

tos, fallas, etc. es posible inferir la sucesión de las épocas de la naturaleza. La estratografía, inventada a principios del siglo XIX, transforma de manera decisiva la geología en una ciencia «histórica», sobre la base de inferencias obtenidas por el testimonio de cosas.

La revolución «histórica» en geología abre, a su vez, la vía, por medio de la paleontología, a una transformación parecida en zoología, que se corona en 1859 con la publicación de *El origen de las especies* de Ch. Darwin, con el que la vida adquiere una genealogía. Para el biólogo darwiniano o neodarwiniano el tiempo se confunde con el proceso mismo de descendencia, proceso guiado por la selección natural y cuyos hitos vienen marcados por las variaciones.

La idea de una historia natural se enriqueció, además, por los descubrimientos de la termodinámica y especialmente por el descubrimiento de los procesos subatómicos —principalmente cuánticos— en el otro extremo de la gran cadena de seres. En la medida en que estos fenómenos son a su vez responsables de la formación de los cuerpos celestes, se puede hablar de «evolución estelar» para dar cuenta del ciclo de vida asignado a las estrellas individuales y a las galaxias. Una dimensión temporal auténtica se ha introducido en astronomía, que autoriza a hablar de la edad del universo contada en años-luz.

Esta «historia del tiempo» pone de manifiesto otro rasgo característico del mismo tiempo físico: la diversificaciónm del significado asignado al vocablo «tiempo» en las distintas regiones de la naturaleza. La diferencia de unidad de medida (año solar o años-luz, por ejemplo) no hace más que poner de relieve algo que quizás se nos escapa, aunque sea esencial: el tiempo mismo es diferente según sea la región natural de la cual estemos hablando. Por eso resulta engañosa la alineación de todos los datos cronológicos dentro de una misma escala del tiempo.

El equívoco de dicha alineación resulta todavía mayor, y hasta paradójico, cuando en ella se incluye la vida humana. La paradoja consiste en que el lapso de tiempo de la vida humana —no sólo la individual, sino incluso la del género humano—, comparada con la amplitud de las duraciones cósmicas, parece insignificante, y, sin embargo, es el lugar de donde procede toda cuestión de significado. Esta paradoja pone en cuestión la homogeneización del tiempo que lleva a cabo esta concepción física del mismo. La noción de historia había sido extrapolada de la esfera humana para aplicarla a la esfera natural, pero, una vez aplicada, al ser de nuevo usada para la esfera humana, resulta que ha perdido su sentido. De hecho, por poco que consideremos cómo tratamos una y otra historia (por ejemplo, la diversidad de testimonio y la diversa calidad de los mismos) se aprecia que entre ellas existe una diferencia epistemológica y ontológica

considerable. Estas diferencias indican una verdadera diferencia o incluso una discontinuidad de niveles. Si empezamos por afirmar que habíamos descubierto la naturaleza como «historia», hemos de concluir que se trata ciertamente de otra historia.

A pesar de la distinción entre tiempo vulgar y tiempo físico, tanto bajo el punto de vista epistemológico como ontológico, ambos se identifican, son lo mismo. La verdadera diferencia se da entre el tiempo físico (cósmico o cosmológico) y el vivido (o psicológico), que ahora vamos a ver.

c) *El tiempo vivido*

La gran diferencia entre el tiempo físico y el vivido fue formulada por Ricoeur caracterizando al primero como «tiempo sin presente» y al segundo «como tiempo con presente». Para el tiempo físico se trata siempre de instantes cualesquiera, medidos en la gran escala del tiempo natural o cósmico, alineados bajo el concepto neutro de escala del tiempo. El tiempo vivido, en cambio, distingue entre el instante cualquiera y el presente cualificado por el instante del que lo designa por el habla y por la reflexión. Se trata, por tanto, de un presente en relación con un sujeto, que lo vive, lo designa y toma conciencia de él. Esta distinción entre el instante cualquiera y el presente auto-referencial conlleva la otra distinción entre un antes/después y la de pasado/futuro, designando el par pasado/futuro, la relación antes/después, que viene marcado por un presente.

Por esta dimensión auto-referencial que tiene el tiempo vivido, la vivencia del tiempo o el tiempo vivido puede conllevar una carga de sentimientos que lo determinan de manera decisiva, como los de la angustia, el temor, la esperanza, de modo que pueden determinar la percepción del tiempo, no sólo haciéndolo largo y pesado, breve y gozoso, sino incluso alargándolo o abreviándolo. Una especie de este tiempo vivido es el llamado «tiempo psicológico».

d) *El tiempo calendario*

El tiempo calendario es el tiempo que designamos con las fechas, el cual resulta de una combinación del tiempo físico y del tiempo vivido, es un puente entre ambos.

El tiempo calendario, bajo muchos aspectos, no es más que la sombra que proyecta sobre la historia el tiempo mítico (para ello basta con observar los nombres de los días de la semana o los nombres de los meses). Tiempo mítico es el tiempo original que es anterior al tiempo histórico propiamente dicho y del que es el modelo a

repetir o imitar. El tiempo mítico es anterior a la división entre cualquier tipo de tiempo: cósmico, histórico (historiográfico), mortal, etc.; es el «gran tiempo» que engloba toda la realidad. Pues este tiempo mítico es el origen de la constitución del tiempo calendario. La función del «gran tiempo» es la de regular el tiempo de las sociedades —y de los hombres que viven en ellas— sobre el tiempo cósmico. El tiempo mítico, por tanto, instaura un ritmo único y global, poniendo orden en los ciclos de diferente duración: los grandes ciclos celestes, los ciclos biológicos y los ritmos de la vida social. De esta manera es como las representaciones míticas han contribuido a la instauración del tiempo calendario.

Otro aspecto del mito, que resulta determinante en el tiempo calendario, es su conjunción con el rito y la fiesta que conlleva. El rito es la repetición de la acción de los dioses que dieron origen al mundo, a la historia. Con la celebración de los ritos se establece una correspondencia entre la vida y la acción ordinarias y el tiempo mítico, el orden del mundo, de tal manera que contribuye a la integración del tiempo ordinario, centrado en las vivencias de los individuos que actúan y sufren, en el tiempo del mundo designado en el origen.

El tiempo calendario es la constitución de un tiempo mediador entre el tiempo psíquico o vivido y el tiempo cósmico. Tres rasgos comunes cabe destacar del tiempo calendario: 1. Un acontecimiento fundador, considerado como el que abre una nueva era (la fundación de Roma, el nacimiento de Cristo, etc.). Dicho acontecimiento determina el momento-eje o axial a partir del cual se datan todos los acontecimientos; es el punto cero del cómputo. 2. En relación al eje de referencia es posible recorrer el tiempo en las dos direcciones: del pasado hacia el presente y del presente hacia el pasado. Nuestra propia vida forma parte de estos acontecimientos y, por eso, también pueden datarse. 3. Se fija «un repertorio de unidades de medida a fin de denominar los intervalos constantes entre las recurrencias de fenómenos cósmicos» (E. Benveniste). Estos intervalos constantes se determinan apoyándose en la astronomía: el día, sobre la medida del intervalo entre la salida y la puesta del Sol; el año, en función del intervalo definido por una revolución completa de la tierra en torno al Sol con sus estaciones; el mes, como intervalo entre dos conjunciones de la Luna y del Sol.

En estos tres rasgos del tiempo calendario fácilmente se reconoce un parentesco con el tiempo físico y préstamos implícitos al tiempo vivido. El parentesco del tiempo calendario con el tiempo *físico* se percibe fácilmente. Fundamentalmente es la concepción de un tiempo continuo, uniforme, infinito, lineal, divisible a voluntad. A la vez que segmentable a voluntad, es la fuente de instantes cualesquiera, desprovistos de la significación del presente. Ligado al movimiento

y a la causalidad, comporta una dirección en relación con un antes y un después, pero ignora la oposición entre pasado y futuro; esta direccionalidad permite a la mirada del observador hacer el recorrido en los dos sentidos; en este sentido, la *bi*direccionalidad del recorrido de la mirada supone la *uni*direccionalidad del curso de las cosas. Como continuo lineal, comporta la mensurabilidad, es decir, la posibilidad de hacer corresponder los números a los intervalos iguales de tiempo, intervalos puestos en relación con la recurrencia de fenómenos naturales. La astronomía es la ciencia que suministra las leyes de estas recurrencias por una observación cada vez más exacta de la periodicidad y la regularidad del curso de los astros, esencialmente del Sol y de la Luna.

El cómputo del tiempo calendario se apoya en los fenómenos astronómicos, que dan un sentido a la noción de tiempo físico. Pero el principio de la división del tiempo calendario escapa a la física y a la astronomía, proviene más bien del tiempo *vivido* o psíquico. En concreto, el préstamo se hace aquí a un presente, como un hoy en función del cual hay un mañana y un ayer. A partir de este presente puede hacerse el recorrido hacia atrás y hacia adelante.

El tiempo físico y el tiempo psíquico constituyen, pues, un doble apuntalamiento del tiempo calendario. A ellos hay que añadir un tercero: el momento-eje o axial o acontecimiento fundador, del que derivan los demás. Se trata de un acontecimiento tan importante que es considerado capaz de dar un nuevo curso a las cosas. A partir del momento axial, los aspectos cósmicos y los psíquicos del tiempo reciben una nueva significación. Incluso todos los acontecimientos de la propia vida adquieren una *posición* en el tiempo, definida por su distancia respecto del momento axial, distancia medida en años, meses, días. La posibilidad de datar los acontecimientos nos dice dónde estamos en la amplitud de la historia, qué lugar es el nuestro entre la sucesión infinita de hombres que han vivido y de cosas que han acaecido. Nos podemos situar también respecto de los otros, indicando simultaneidades, distancias temporales, cooperaciones, conflictos, etc.

El momento axial confiere al tiempo calendario su originalidad, y eso mismo permite considerar dicho tiempo «exterior» tanto al tiempo físico como al tiempo psicológico. Todos los instantes, en principio, son candidatos con el mismo derecho al ejercer el papel de momento eje. Esta exterioridad del tiempo calendario expresa la especificidad del tiempo calendario y su papel mediador entre las dos perspectivas sobre el tiempo: cosmologiza el tiempo vivido y humaniza el tiempo cósmico.

CAPÍTULO XIII

LA CULTURA

BIBLIOGRAFÍA

ARIÑO, A., «Cultura», en J. CONILL (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural,* o.c., 77-88; CASTELLET, J. M., *La cultura y las culturas* (Barcelona 1985); KAHN, J. S., «Introducción», en ÍD. (ed.), *El concepto de cultura...,* o.c., 9-27; LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos...,* o.c., 13-79; PARÍS, C., «Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica», en D. SOBREVILLA (ed.), *Filosofía de la cultura,* o.c., 243-261; SOBREVILLA, D., «Idea e historia de la filosofía de la cultura», en ibíd., 15-36; TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»,* o.c.

Textos: BENEDICT, R., *El hombre y la cultura* (Barcelona 1989); MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura,* o.c.; WHITE, L. A., «El concepto de cultura», en J. S. KAHN (ed.), *El concepto de cultura...,* o.c., 129-155; ÍD., *La ciencia de la cultura,* o.c.

El hombre vive culturalmente, es un ser cultural: su mundo es cultural, cultivado, construido, organizado, formalizado, al que se le ha conferido sentido, significado y valor. El mundo humano es un mundo cultural. Es la segunda naturaleza que él se ha construido, ciertamente a partir de la primera naturaleza con la que ha nacido y ha sido dotado, pero que, como segunda naturaleza, no deja de ser una construcción humana, histórica y social.

«Genus humanum arte et ratione vivit» [1], afirma santo Tomás de Aquino, lo cual significa que el género humano vive gracias al arte, al ingenio, la artesanía, la técnica; vive ingeniosamente; y vive gracias a la razón, guiado y orientado por ella; vive racionalmente. Ingenio y razón definen el modo de vivir del hombre, con lo que se muestra que no es sólo naturaleza.

El hombre es un ser de convicciones y opiniones. Es propio del hombre dotar a las cosas, a su mundo de un sentido, que orienta su acción. Y lo mismo vale aplicado a sí mismo, a su ser. El hombre es el ser al que le va su ser, un ser a-ser, y en la realización de su ser influye decisivamente la concepción que el hombre tenga de su ser. El hombre es un animal que se autocomprende y vive según su autointerpreta-

[1] TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Analíticos posteriores de Aristóteles,* n.1 (Pamplona 2002).

ción. Desvalido físicamente, complementado sobreabundantemente de modo cultural.

1. Primera aproximación al concepto de cultura

No resulta fácil definir el concepto de cultura, precisamente por su complejidad y puntos de vista desde los cuales puede ser considerada. Según George Balandier se han detectado por lo menos 250 definiciones serias o competentes, y según otros cálculos se ha llegado a distinguir hasta 1.700 definiciones [2].

a) *Su significado originario*

El hombre se caracteriza por el hecho de que «no sólo se adapta a un medio dado, sino que también lo transforma» [3]. Los hombres ya han ido desplegando este esfuerzo por lo menos desde «la larga experiencia neolítica, en la que aprendieron a cultivar las plantas y los animales. Este proceso de desarrollo de las potencialidades de la naturaleza fue pensado, definido y nombrado en la lengua latina con el término cultura. En este contexto se acuñaron nombres compuestos como agricultura, apicultura. Por tanto, cultura designó en sus inicios una actividad o proceso de extracción de las capacidades latentes en las semillas o en determinados seres vivos.

Partiendo de este significado originario (labranza o crianza) y mediante un proceso de extensión metafórica, Cicerón habló de la *cultura animi* y Julio César señalaba que los belgas carecían del *cultu atque humanitate* de los provenzales. De esta manera cultura pasó a designar el perfeccionamiento de las aptitudes del ser humano mediante la educación, una actividad orientada a sacarlo de su ruda y cruda vinculación a la naturaleza. Pero dicho significado no se difundió y generalizó hasta el Renacimiento y la época moderna, tal y como puede verse en la obra de Juan Luis Vives, Francis Bacon o Samuel von Puffendorf.

El tercer paso en la evolución semántica del término cultura lo encontramos en este último autor, el cual introdujo el uso de cultura, sin genitivo, para designar un estado opuesto a la barbarie, de manera que la cultura sería todo aquello que el ser humano, mediante su esfuerzo, añadía a la naturaleza. En consonancia con este planteamiento, en el siglo XVIII, cultura fue liberándose de sus diversos

[2] J. M. CASTELLET, *La cultura y las culturas,* o.c., 15.
[3] A. ARIÑO, «Cultura», a.c., 77.

complementos y pasó a designar los resultados del proceso de cultivo del ser humano, es decir, el estado del espíritu cultivado por la instrucción y el refinamiento, y la suma de los saberes acumulados por la humanidad a lo largo de su historia; en síntesis, las creaciones y realizaciones del ser humano y de las sociedades humanas.

Esta primera aproximación histórico-semántica al concepto de cultura ofrece tres significados, que pueden considerarse como los más primitivos, lingüísticamente hablando, y los más elementales o básicos, es decir, 1) actividad o proceso de extracción de las capacidades latentes en la naturaleza (agricultura, apicultura, etc.); 2) perfeccionamiento de las aptitudes del ser humano mediante la educación, y 3) los resultados del proceso de cultivo del ser humano.

b) *Su aspecto subjetivo y el objetivo*

De ahí surge una primera distinción básica que cabe hacer en el concepto de cultura, es decir, entre su aspecto subjetivo y el objetivo.

Bajo el punto de vista *subjetivo* se entiende por cultura «el ejercicio de las facultades espirituales del hombre, mediante el cual éstas se ponen en condiciones de dar los frutos abundantes y mejores de lo que consiente su constitución natural» [4]. En este sentido «cultura» equivale al concepto platónico de *paideia* y sustancialmente igual al nuestro de educación. Este aspecto subjetivo es el mentado en el segundo significado, señalado anteriormente, e incluye también el primero en la medida en que se refiere a un saber hacer. Este cultivo de sí mismo no es nunca puramente formal, sino que implica contenido, valores, conocimientos. En este sentido puede hablarse de cultivo de la inteligencia, de la sensibilidad, de la conciencia, del cuerpo, etc., es decir, aquel ejercicio de nuestras capacidades con el fin de desarrollarlas según sus potencialidades. Este significado subjetivo está estrechamente unido todavía al sentido etimológico de cultura, que procede de *colere,* cultivar, y de ahí su parentesco con agricultura (apicultura, floricultura, etc.) y tantos términos que designan actividades o ámbitos de acción denominados con términos acabados en «cultura».

Este sentido, además de ser el etimológico, es el primero que vemos en el uso del término. Los romanos empleaban la palabra «cultura» para designar el cultivo de las cosas, ya fuesen corporales (del campo, de los árboles, etc.), incorporales o del hombre mismo. La única vez en que la palabra aparece empleada para denominar la formación o educación es en Cicerón (106-43 a.C.), quien la usa con un

[4] V. MATTHIEU, apud B. MONDIN, *L'uomo: chi è?...,* o.c., 200s.

genitivo objetivo cuando afirma que «la cultura del alma es la filosofía», que lleva al hombre a conseguir su *humanitas,* es decir, su condición humana [5].

Bajo el aspecto *objetivo,* cultura designa «los frutos obtenidos por el hombre mediante el ejercicio de sus facultades, sean espirituales u orgánicas» [6]. Este segundo significado es más frecuente que el primero, y será principalmente este segundo significado el que aquí vamos a tratar, aunque no siempre la distinción es neta, puesto que muchas veces ambos sentidos van implicados.

c) *Cultura vs. naturaleza*

En todo caso, la cultura significa un cultivo del ser humano, de manera que su propia naturaleza queda de alguna forma transformada, elaborada. Éste es el primer significado de cultura y el más básico, por el que el hombre tiene una naturaleza que es histórica, formada, transformada, cultural o culturizada. Éste es el sentido que siempre ha puesto en primer plano la antropología en sus diversas especies: cultural, social, filosófica. Por este aspecto el hombre se distancia de la naturaleza, y más en concreto de las demás especies de primates. En este sentido objetivo, cultura se contrapone a naturaleza; cultura es todo lo que no es naturaleza, todo lo que es elaborado a diferencia de lo que nos es dado de manera inmediata por la naturaleza. Naturaleza es lo que somos por nacimiento *(natura,* procede de *nasci, natus),* que nos es dado, mientras que cultura es lo que adquirimos elaborando con nuestra acción y trabajo.

De esta concepción básica de cultura surge su primera definición: «El compendio de la naturaleza transformada por el hombre en algo útil para la vida se llama *cultura,* y el mundo cultural es el mundo humano» [7]. Esta consideración de la cultura tiene el mérito de indicar ya desde el principio que la cultura es algo esencialmente humano, de tal manera que ella misma se define como una característica propia y específicamente humana, llegando a ofrecer ella misma una definición del hombre: el hombre es esencialmente un animal cultural, de tal manera que puede afirmarse que «no hay una "humanidad natural" en el sentido estricto: es decir, no hay una sociedad sin armas, sin fuego, sin alimentos preparados y artificiales, sin techo y sin formas de cooperación elaborada» [8].

[5] D. SOBREVILLA, «Idea e historia de la filosofía de la cultura», en a.c., 16.
[6] V. MATTHIEU, apud B. MONDIN, *L'uomo: chi è?...,* o.c., 201.
[7] A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza...,* o.c., 42.
[8] Ibíd.

Obviamente, esta naturaleza transformada se levanta sobre la base natural, la base biológica del hombre. Se trata, en efecto, de una transformación de la base natural y, gracias a las capacidades que ofrece su base biológica, nunca en su contra, sino en connivencia con ella. No podría crearse una cultura antinatural —por lo menos a largo plazo—; como afirma, de manera muy gráfica, Aristóteles, por mucho que echemos piedras hacia arriba, la piedra nunca se formará el hábito de caer hacia arriba (EN 1103 a 19ss).

Esta transformación de la naturaleza es lo que, desde Aristóteles, se llama «segunda naturaleza»: «La cultura es pues la "segunda naturaleza": esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por él mismo y la única en que puede vivir [...] Exactamente en el lugar que ocupa el entorno [*Umwelt*] para los animales, se halla para el hombre el mundo cultural; es decir, el fragmento de naturaleza sometido por él y transformado en una ayuda para su vida. Ya sólo por eso es fundamentalmente falso hablar de un entorno del hombre desde el punto de vista biológico estricto. En el caso del hombre, a la no especialización de su estructura corresponde la apertura al mundo, y a la mediocridad de su *physis* la "segunda naturaleza" creada por él» [9].

d) *Contenido de esta segunda naturaleza*

Según Gehlen, el hombre se caracteriza por ser naturalmente infradotado y porque con la acción viene a crear, a modo de compensación, una especie de segunda naturaleza, que es la cultura y, con ésta, las instituciones. La infradotación consiste principalmente en la falta de especialización o de definición, ya sea instintiva o motor; es decir, consiste en la carencia de unos instintos bien definidos y de unos órganos sensoriales y motores especializados para unas actividades que puedan garantizar la supervivencia (como es el caso de todas las especies animales, que saben vivir sin aprendizaje). Dada esta falta de equipamiento natural, el suplemento cultural consiste fundamentalmente en el aprendizaje y en las instituciones morales, políticas, jurídicas, culturales en definitiva, con las que el hombre se abastece para de subvenir a su falta de dotación natural, de definición instintiva.

Desde este punto de vista se comprende esta definición de cultura: «La cultura es, según su esencia, una elaboración a lo largo de siglos de ideas y decisiones superiores, pero también de verter estos contenidos en formas fijas [instituciones]; de modo que aquéllas, con independencia de la reducida capacidad de las pequeñas almas,

[9] Ibíd., 42s.

puedan ser transmitidas más allá con el objeto de superar no sólo al tiempo, sino también a los hombres»[10].

2. El concepto de cultura en la antropología cultural

Con el fin de ir desgranando los diversos aspectos del concepto de cultura, puede ser interesante hacer un breve recorrido por los senderos que ha ido siguiendo la evolución del concepto de cultura en la antropología cultural.

a) *El concepto antropológico de cultura (Tylor)*

Para definir el ámbito comprendido por el término «cultura» (eso enlaza con la última cuestión del apartado anterior acerca del contenido de la cultura) se suele recurrir a la clásica definición que dio Edward Barnett Tylor (1871), el primero en formular una definición de cultura que se aproxima a las definiciones modernas: «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es todo aquel complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre»[11].

Para designar lo que el hombre ha elaborado, Tylor acentúa lo «cultural»: conocimiento, creencias, arte, moral, costumbres y hábitos; se le podrían añadir, con la misma razón, utensilios, herramientas, etc. Dos características parecen las determinantes para definir la cultura: 1) la cultura es lo adquirido por el hombre, a diferencia de lo que tiene por naturaleza, por nacimiento, es decir, lo aprendido, lo creado, inventado. Es todo lo adquirido o elaborado por el hombre. 2) La cultura se adquiere como miembro de una sociedad: la cultura es patrimonio social, no individual, tanto en su ejercicio como en su proceso creador o de establecimiento. Es el «cuerpo de tradiciones socialmente adquiridas», es el «estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar»[12].

[10] A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur* (Fráncfort M. ²1964) 24.
[11] E. B. TYLOR, «La ciencia de la cultura», en J. S. KAHN (ed.), *El concepto de cultura...*, o.c., 29.
[12] M. HARRIS, *Introducción a la antropología general*, o.c., 123.

La definición de Tylor, además del contenido, señala algo característico de la cultura: ser el objeto apto para el estudio del hombre; al hombre se le estudia a través de sus acciones y sus expresiones, como después explicarán Dilthey y Ricoeur.

Con esta definición, Tylor propone un giro radical, puesto que considera cultura los hábitos, creencias y valores de todos los seres humanos (el 100 %) que conforman una sociedad. Las prácticas humanas, todas las prácticas, constituyen el objeto de atención y no sólo un determinado tipo de actividades, cualificadas estética o espiritualmente. La cultura es el modo de vida de una sociedad; todos los grupos humanos y todos los seres humanos están constituidos culturalmente. Con esta definición tyloriana quedaba especificada una concepción estrictamente descriptiva de la cultura, que será determinante en antropología cultural para aproximarse a la diversidad mediante el método de la observación participante y para deslegitimar el etnocentrismo y las visiones de superioridad. Este concepto de cultura contrasta con la concepción elitista o «culturalista» de la cultura (que es la que todavía hoy impera en los medios de comunicación, usándola como título de la sección de los periódicos donde se dan las noticias de arte, cine, literatura y ciencia).

b) *El particularismo de Boas*

Un elemento importante en toda cultura es su dimensión social, ya mencionada en la definición de Tylor, al incluir en ella «otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad». Esta conexión entre cultura y sociedad la puso aún más de relieve la corriente antropológica que sigue al universalismo, es decir, el particularismo, con su intento de mostrar no la evolución entre las culturas, sino la congruencia de cada cultura en sí misma, cuyo representante más destacado es Franz Boas, el cual define la cultura en estos términos: «La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres» [13]. En esta definición la cultura se reduce al ámbito social, y se aplica a lo individual en la medida que se ve influido por el medio social. Por eso esta corriente antropológica fue caracterizada como una «teoría de las pautas».

[13] Franz Boas, apud J. S. Kahn, «Introducción», en Íd. (ed.), *El concepto de cultura,* o.c., 14.

El particularismo ofrece la gran aportación, que consiste en considerar cada cultura como un todo congruente y coherente, con su propia lógica y, por tanto, también con su propia identidad y dignidad. Frente el evolucionismo imperante hasta entonces, que consistía en considerar y calificar las culturas como primitivas o evolucionadas, esta aportación tiene aires revolucionarios. Su insuficiencia consiste en su resistencia a querer confrontar una cultura con parámetros universales, con lo cual cada cultura queda encerrada en sí misma haciendo imposible la comunicación entre las culturas, olvidando las estructuras racionales que sustentan todas las culturas, como pueden ser la razón humana y demás capacidades humanas, las necesidades humanas, etc.

c) *La cultura como pauta (Benedict y Kroeber)*

A partir de Boas y su comprensión de la cultura como pauta, se dan, entre sus discípulos, principalmente dos orientaciones: unos comprenden estas pautas más bien en sentido psicológico: las «pautas se refieren primordialmente a estados psíquicos», dando lugar a la llamada «escuela de cultura y personalidad», cuyo representante más destacado es Ruth Fulton Benedict (1887-1948).

Según esta concepción, sociedad e individuo no se relacionan de manera antagónica, sino que «la cultura de la sociedad proporciona la materia prima de la que el individuo hace su vida» [14], de manera que la sociedad ofrece al individuo todo un rico repertorio de posibilidades que él tiene que seleccionar, asumir y realizar a su modo, le ofrece el repertorio de metas y motivaciones, ideales y principios que estructuran su propia personalidad. Se da, pues, una mutua interacción entre sociedad/cultura e individuos: la cultura posibilita la realización plena del individuo, y a la vez la cultura de la sociedad es producto de los individuos que la componen. Esto no significa que los individuos sean unos meros «autómatas, ejecutores mecánicos de los decretos de su civilización» (p.260). En la asimilación de la cultura juega un papel la psicología de cada individuo, las diferencias de temperamento.

En resumen, Benedict entiende la cultura como el repertorio de saber social del que el individuo se sirve para orientar su conducta y, por tanto, para estructurar su propia personalidad.

Otros, en cambio, entienden las pautas como «superorgánicas», sociales o culturales, como A. L. Kroeber, quien «rechaza específicamente la posibilidad de un reduccionismo psíquico», y, por tanto,

[14] R. Benedict, *El hombre y la cultura,* o.c., 257s.

para él «las pautas no son estructuras de la personalidad, sino que son pautas de elementos que son culturales en sí mismos» [15]. Para Kroeber la cultura es más bien el conjunto de estructuras sociales que determinan el comportamiento, pero su definición de la misma se basa en el aprendizaje.

Esta concepción «superorgánica» de la cultura da paso al llamado «análisis semántico formal o componencial», cuyo representante más destacado es Goodenough. En esta concepción «la cultura equivale a un grupo de reglas que constituye el resultado final del análisis etnográfico» [16]. La cultura es, por tanto, «aquello que necesitamos saber o creer en una determinada sociedad "de manera que podamos proceder de una forma que sea aceptable para los miembros de dicha sociedad" [Goodenough]» (p.20). En este sentido la cultura es la gramática, el conjunto de reglas de comportamiento de una sociedad.

d) *El funcionalismo de Malinowski*

Después de esta formalización y separación en el concepto de cultura, se vuelve a una definición amplia de ésta. Como Bronislaw Malinowski en Gran Bretaña (1884-1942), Leslie White en EE.UU. y Claude Lévi-Strauss en Francia.

Para Malinowski la cultura es un todo funcionalmente integrado. Su teoría de la cultura trata de explicar la cultura en función de cómo satisface ciertas necesidades. En este sentido vuelve al universalismo de los primeros antropólogos, pero renuncia al evolucionismo, de tal manera que la historia no juega ningún papel en su concepción de la cultura, conectando en esto con el particularismo de Boas. La descripción del contenido de la cultura la encontramos en estos términos: «el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres» [17]. Tanto si se considera una cultura muy simple o muy compleja, tiene siempre una misma finalidad, es decir, «un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, con el que el hombre es capaz de superar los concretos, específicos problemas que lo enfrentan» (ibíd.).

[15] J. S. KAHN, «Introducción», o.c., 17.
[16] Apud J. S. KAHN, ibíd., 19.
[17] B. MALINOWSKI, *Una teoría científica de la cultura,* o.c., 42.

e) *El neoevolucionismo de White*

Leslie White presenta una concepción de la cultura afín a la de los evolucionistas del siglo XIX, por lo que fue calificado de neoevolucionista, pero él mismo rechaza tal designación «alegando que sus fines no difieren significativamente de los de Morgan y Tylor» [18]. Su definición de cultura es inclusiva de todos los aspectos [19]. En otro trabajo [20] White sugiere que la cultura puede subdividirse en tres niveles: tecnológico, sociológico e ideológico. Al igual que los evolucionistas, White trata de ligar estos aspectos de la cultura y formular leyes de una ciencia de la cultura que, según su sugerencia, debería llamarse «culturología». Las relaciones entre estos tres niveles de la cultura determinan la evolución histórica. La *tecnología* es el nivel primordial, ya que las formas culturales se determinan por el grado en que una sociedad puede utilizar la energía. Los *sistemas sociales* son una «función» de los sistemas tecnológicos, mientras que la *ideología* se ve fuertemente condicionada por la tecnología. Pero a su vez la ideología influye sobre los sistemas sociales y éstos sobre la tecnología, de manera que la influencia no es unidireccional, sino bidireccional, así como también pueden darse contradicciones entre la tecnología y los otros niveles de la cultura; pero, con todo, la evolución cultural en su conjunto es un producto del cambio tecnológico.

f) *Resultado*

Este breve recorrido nos muestra claramente las conexiones del concepto de cultura con algunas cuestiones básicas:

1. En relación con la *sociedad,* la cultura aparece como su gramática, como el depósito de obviedades que se comparten, y no unas obviedades cualesquiera, sino aquellas que definen lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo inconveniente; por tanto, las que regulan el comportamiento (lo que recuerda a Aristóteles, *Pol* I 2).

2. La misma relación muestra la cultura respecto de la *persona,* de tal manera que la cultura es determinante en la estructura de la personalidad, la construcción de su identidad, la definición y la proposición de fines, motivos y medios, para definir la forma de vida.

3. La *transmisión* de la cultura es un elemento primordial en la reproducción social, en la perpetuación de una sociedad. La cultura la incluye como elemento esencial, a la que corresponde la asunción selectiva, crítica y productiva por parte de los que la reciben.

[18] J. S. KAHN, «Introducción», a.c., 23.

[19] Así en L. A. WHITE, «El concepto de cultura», a.c., 129-155.

[20] ÍD., *La ciencia de la cultura,* o.c.

3. Naturaleza y cultura. La técnica

Como hemos visto, la cultura, de entrada, se entiende en contraposición a naturaleza. Ahora bien, el estado actual de las investigaciones biológicas y etológicas [21] obliga a replantear la cuestión de dicha relación. Es más, el estudio de las relaciones entre cultura y biología permiten definir mejor el alcance y el carácter propio de cada una de estas magnitudes o dimensiones humanas. Los dos hechos que obligan a redefinir las relaciones son éstos: 1. Por una parte, se constata la existencia de «culturas animales», por tanto habrá que afinar más para calibrar la especificidad humana de la cultura. 2. Por otra parte, los biólogos muestran cómo los aspectos característicos del ser humano, como pueden ser la cultura, la técnica, el lenguaje y el saber, la libertad y la capacidad de proyectar, brotan en el proceso de la evolución biológica, de manera que aparecen formas previas de ella que la preanuncian en especies no humanas.

Ante estos dos hechos se dieron dos actitudes, ambas unilaterales: *a)* la sociobiología reaccionó afirmando unas pretensiones reduccionistas respecto de las ciencias humanas y sociales [22]; *b)* contra dichas pretensiones se replicó aislando el concepto de cultura de sus raíces biológicas, centrándolo en lo simbólico [23].

Para definir las relaciones entre biología o naturaleza y cultura, nada mejor que acudir a la técnica [24], porque ella ocupa un lugar central no sólo en la cultura, sino también en el proceso de hominización. Ahora bien, para eso conviene recordar que la técnica no es originariamente una «reforma de la naturaleza» o su transformación, como quiere Ortega, sino que hay que situarla en el marco de las relaciones entre el hombre y la naturaleza y, más en general, entre el ser viviente y el medio: mientras en el reino vegetal dicha relación se reduce a una mera transformación bioquímica, en el reino animal ya puede hablarse de una «acción sobre el medio» y, en este sentido, de una técnica zoológica o animal. Así, alcanzamos ya el punto que nos lleva a lo propiamente humano. En efecto, si la reflexión sobre la técnica ha de centrarse en la acción, ésta, en su sentido más propio, es la acción humana, con sus dimensiones decisivas de innovación y creatividad; lo cual en la evolución representa una novedad, por mucho que venga preludiada por la misma evolución biológica.

Para ver más de cerca cómo se relacionan y se diferencian las técnicas animal y humana podemos partir del paradigma básico o forma pura de la *técnica animal,* que, aunque no sea más que una construc-

[21] C. París, «Cultura y biología», a.c., 243-261.

[22] E. O. Wilson, *Sociobiología, la nueva síntesis* (Barcelona 1980).

[23] M. Sahlins, *Uso y abuso de la biología* (Madrid 1982).

[24] De la técnica ya se trató en el capítulo 11, en el marco de la actividad humana.

ción ideal, traza los límites ideales. Dicho paradigma viene definido por cuatro grandes rasgos: 1. Su uniformidad dentro de cada especie. 2. Su corporalidad, su somatización; se trata siempre de habilidades corporales, aunque a veces puede empezar a emerger alguna técnica extrasomática rudimentaria, la creación de algún utensilio, por ejemplo, en cuyo caso se hablará ya de «protoculturas». 3. Su finalidad puramente biológica: la conservación del individuo y de la especie; se trata siempre de satisfacer necesidades, pero éstas poseen una muy clara definición biológica. 4. Su carácter innato, congénito. No hay proceso de aprendizaje, sino que se trata de un programa genético.

Frente a estas características resaltan las de la *técnica humana:* 1. En primer lugar, su pluralismo dentro de la misma especie, motivado, en principio, por el hecho de que el hombre vive en medios ecológicos muy diferentes, lo cual hace que se diferencie también su técnica, de modo que puede afirmarse que la unidad referencial inmediata de la técnica no viene dada tanto por la especie, como por el círculo cultural en que se sitúa. 2. Su instrumentalidad: está al servicio de su adaptación al medio. Pero a diferencia de la técnica animal, la humana se caracteriza *a)* por su carácter globalizador, totalizante, que define una situación completamente nueva. Vivimos rodeados de una multitud de artefactos (abrigo, alimento, saber, transporte, comunicación, acción laboral o violenta, etc.). Rodeados de una tecnosfera, expresión del desvalimiento compensatorio del hombre (Gehlen) y de una apertura de nuestro ser; *b)* por ser una instrumentalidad extrasomática, técnica que suple las capacidades corporales; y si la técnica hay que entenderla fundamentalmente desde la acción, resulta que la tecnificación de la vida humana se revela en la organización de la acción tanto individual como colectiva, de modo que la técnica lo invade todo, no sólo la acción productiva, sino también nuestra corporalidad y nuestra psique (gimnasia, técnicas de concentración, etc.). 3. Su capacidad de moldeabilidad, la plasticidad. Las técnicas humanas se hacen abiertas, inventables y perfectibles. 4. Su finalidad es también la satisfacción de necesidades, pero éstas, teniendo una base biológica, no surgen inmediata o exclusivamente de ella. Como afirma Marx, nuestras necesidades pueden tener su origen tanto en el estómago como en la fantasía [25]. Pues, aun arrancando de la biología, las necesidades humanas son recreadas por la cultura en diversos sentidos. En primer lugar, porque nuestras pulsiones son abiertas, de modo que ofrecen espacio para que la cultura las modele, concrete, complete. Por ejemplo el comer, en el que pueden intervenir la gastronomía, criterios estéticos (adelgazamiento), morales, religiosos, etc. Y, en segundo lugar, porque la cultura crea sus propias necesidades y reorienta todas ellas según siste-

[25] K. MARX, *El capital,* o.c. I, 3.

mas de valores. 5. Finalmente, la inventiva, que constituye la propiedad más propia del hombre.

Finalmente observemos que con la técnica —como con la cultura en general— se crea un mundo objetivo, un nuevo reino de lo real: la *tecnosfera.* Desde ella se abren dos horizontes de problemas: 1) la influencia de la tecnosfera sobre la biosfera, y 2) su gravitación sobre la conducta humana, con su capacidad de potenciar o destruir valores más altos de nuestra existencia. Respecto a 1) por una parte, podemos constatar que se sitúa entre el ámbito natural y las necesidades humanas, construyendo un nuevo medio, una ecología técnica en la que la vida humana se desarrolla. Y, por otra parte, dados los avances habidos y los esperables, el gran problema que plantea es la posibilidad de la intervención en la misma biosfera, despertando inquietudes por las consecuencias en gran parte imprevisibles que se puedan derivar, especialmente en su aplicación al hombre. Respecto a 2) no es necesario enfatizar que la técnica influye en la conducta humana, lo cual es visible desde la creación de medicamentos (la penicilina, etc.), de los anticonceptivos que trajo consigo la llamada revolución sexual, hasta la crítica a la tecnificación de la vida, la colonización del mundo de vida.

4. Diversidad de culturas

Partiendo del sentido subjetivo del término cultura, que es el etimológico y el más originario, entendida como cultivo de la tierra, de las semillas, es decir, de las potencialidades que ofrece la naturaleza, pasando después al cultivo de las capacidades latentes del hombre o el perfeccionamiento de sus aptitudes mediante la educación, se pasa al sentido objetivo, como cultura sin genitivo. Cultura se entiende entonces como lo opuesto a barbarie, como lo que «el ser humano, mediante su esfuerzo, añade a la naturaleza»; «los resultados del proceso de cultivo del ser humano, es decir, el estado del espíritu cultivado por la instrucción y el refinamiento y la suma de los saberes acumulados por la humanidad a lo largo de su historia; en síntesis, las creaciones y realizaciones del ser humano y de las sociedades humanas» [26].

a) *Concepción unitaria de la cultura (la Ilustración)*

Dentro de esta perspectiva de cultura como cultivo hay que situar la concepción evolucionista de la cultura propia de la Ilustración, para

[26] A. Ariño, «Cultura», a.c., 77.

la cual la historia está guiada por el principio del progreso, el cual se basa en la perfectibilidad, propia del ser humano. El grado de desarrollo de esta perfectibilidad se mide por el desarrollo del conocimiento, que es valorado como expresión del desarrollo de la humanidad, especialmente de la razón y la libertad. Desde esta perspectiva, cultura se utiliza en singular, y con dicho término se hace referencia «a un proceso de mejora de las instituciones y de las personas que recorría la historia de la humanidad y debía extenderse a todo el género humano» [27].

En el contexto de la Ilustración, el concepto de cultura aparece estrechamente asociado a las ideas de progreso, educación y razón. Dicho concepto se halla inserto en una filosofía de la historia, de carácter teleológico y universalista y que tenía carácter normativo. El progreso tenía como motor a las luces, es decir, la cultura y la civilización. Entre los pensadores franceses cultura y civilización venían a significar lo mismo y se usaban como sinónimos y en singular, aunque daban la prioridad a la civilización. Esto contrasta con el uso alemán de los términos. En dicho contexto «*cultura* designa el conjunto de conquistas artísticas, intelectuales y morales que constituyen el patrimonio de una nación y expresan su genio profundo; mientras que *civilización* designa los avances meramente externos, instrumentales y superficiales» [28].

b) *La afirmación de la diversidad (Herder)*

El primero en constatar y reivindicar la diversidad de culturas fue Johann Gottlieb Herder (1744-1803), sin que por ello renunciara a un ideal de humanidad, que trabajosamente el hombre ha de intentar conseguir y es el fin de la historia: conseguir que el hombre sea humano. Ahora bien, a pesar de sostener tal fin de la historia, y por tanto proponer una visión de alguna manera evolucionista y unitaria de la historia, para Herder el «hombre universal», más acá o por encima de todas las particularidades nacionales y religiosas, tal como lo postula la Ilustración, no existe, o existe sólo como una abstracción. Más bien, la idea del hombre, para hacerse concreta, como en un prisma tiene que descomponerse en una pluralidad de rayos. Más todavía, «hasta cierto punto toda perfección humana es, pues, de una nación, de un siglo, y, considerada con la mayor exactitud, de un individuo» [29]. En la historia universal no hay dos momentos idénticos. El género humano está destinado a pasar por muchos cambios.

[27] A. Ariño, «Cultura», 78. Cf. V. Hell, *La idea de cultura* (México 1986) 47-68.

[28] A. Ariño, ibíd., 80.

[29] J. G. Herder, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», en Íd., *Obra selecta*, o.c., 298.

De ahí que Herder en su filosofía de la historia tenga mucho gusto en destacar las plurales «voces de los pueblos». Cada época presenta unas formas que la posterior no puede repetir. Y esto no es solamente de manera fáctica, sino que es una suerte. En la humanidad late tal abundancia de posibilidades que nunca podrían reducirse a un solo modelo; no son realizables ni por un solo pueblo, ni por un solo individuo. Para cada uno esto significa una limitación; el individuo no representa nunca el todo. Para representar una perfección hay que renunciar a otra. Pero de esta manera surge la pluralidad de las perfecciones distintas que podemos admirar en la historia. Así como en la vida comunitaria uno necesita ejercer sólo una profesión y, sin embargo, puede ver cubiertas todas sus necesidades, porque otros ejercen otras profesiones, y así se complementan mutuamente, de la misma manera cada uno puede tener la certeza de que aquello a lo que renuncia será realizado en el todo. Por esta razón la filosofía del hombre debe hacerse filosofía de la humanidad y de la historia.

De esta manera, según Herder, los pueblos aportan una contribución única e irrepetible, lo mismo que los individuos. Cada pueblo tiene su lengua, su inclinación, su carácter y debe vivirlos. Herder es el gran defensor de la diversidad nacional y cultural, pluralidad que no es vista como inconveniente o como reto, sino como oportunidad de enriquecimiento y complementariedad mutua.

c) *El relativismo cultural*

Sin negar el valor del reconocimiento de la diversidad de las culturas, hay que anotar, sin embargo, que dicho reconocimiento conllevó la afirmación no sólo de la relatividad, sino también del relativismo cultural. Dicho relativismo tiene su punto de partida y su fundamento en la concepción de la antropología que se desarrolla a partir de la obra de Boas, el cual entiende que cada cultura y cada sociedad poseen su propia racionalidad y coherencia, desde cuyos términos deberían ser interpretadas sus costumbres y creencias.

El relativismo representó una aportación positiva, porque en sentido epistemológico el relativismo socava los fundamentos de la perspectiva etnocéntrica; y, en sentido político, es un instrumento eficaz contra toda pretensión de superioridad racial. Permite desarrollar procedimientos objetivos de conocimiento en contra de los propios prejuicios de sentido común y superar las actitudes heterofóbicas en relación con los otros. Sin embargo, se convierte en problemático cuando establece la inconmensurabilidad, imponderabilidad e intraducibilidad entre universos culturales y deriva en relativismo moral o relativismo cognitivo, que establece el carácter exclusivamente local de los valores éticos, estéticos o los criterios científicos.

El relativismo moral sostiene que los valores son producto de cada cultura y de su proceso único de evolución y, por lo tanto, sólo pueden ser juzgados de acuerdo con sus propios criterios. El relativismo epistemológico sostiene que la verdad es exclusivamente local e histórica; que, en consecuencia, magia y ciencia son igualmente válidas en sus contextos respectivos.

Estas formas duras de relativismo se convierten en problemáticas porque dejan sin posibilidad de objetar nada a estructuras de dominación, explotación, alienación y manipulación. Curiosamente, este relativismo, que surge con la bandera del respeto a toda cultura, fácilmente puede convertirse en una forma sutil de racismo al admitir para otros situaciones intolerables para uno. En contra de este relativismo hay que afirmar que existen criterios técnicos, lógicos, empíricos, éticos e históricos que permiten comparar no culturas como totalidades, pero sí pautas culturales. Se pueden evaluar distintas técnicas en función de su eficacia y eficiencia (es mejor operar en un quirófano con rayo láser o con bisturí que con una hoja de sílex). Se pueden someter a juicio creencias y prácticas distintas en función de su coherencia lógica; de su sustento en la evidencia empírica; de su función pragmática y de sus valores éticos; en torno a los derechos humanos puede haber múltiples debates y desacuerdos, pero ya no es posible desconocer su proclamación como ideal de organización de relaciones entre los seres de la especie humana; de la misma forma que podemos vivir todos los días con la rutina de que el Sol sale y se pone como si diera vueltas a la tierra (concepción tolomeica), pero nadie desconoce que se trata de una «verdad» obsoleta.

Por eso se impone diferenciar entre el relativismo *metodológico,* que cumple una función terapéutica en la convivencia social, sin desconocer el carácter relacional de la vida humana, y el relativismo *sustantivo,* que pone todas las pautas culturales en plano de igualdad, lo que supone que todas están igualmente infundadas y que, por tanto, podría servir de coartada para la pervivencia de prácticas como la subordinación e incluso la violencia de género, la prescripción matrimonial, la lapidación y la violación (en la administración de la justicia tribal), la violencia ritual contra los animales, etc.

Una cuestión emparentada con el relativismo es la siguiente: ¿Tienen todas las culturas igual dignidad? [30]. O ¿es posible hablar de dimensión universal de cada cultura? Por lo dicho acerca del relativismo cultural ya puede colegirse que la respuesta debe ser matizada. No se puede ser universalista, al estilo de los ilustrados, ya que ellos negaban la diferencia y se creían en posesión de la razón. Pero

[30] A. Cortina, *Ciudadanos del mundo...,* o.c., cap. VI: «Ciudadanía intercultural. Miseria del etnocentrismo», 177-216.

tampoco se puede ser anti-universalista [31], porque en la cultura, en cada cultura, laten estructuras universales, como son, por una parte, la razón, y demás dispositivos humanos: el querer, el sentir, el obrar, etc., y, por otra, las necesidades a las que quieren dar respuesta y satisfacción. Por eso se pueden juzgar pautas culturales concretas y ver si responden mejor unas que otras tanto a los dispositivos humanos, como a las necesidades.

Y, al revés, no se puede ser relativista, en el sentido radical, de manera que cada cultura sea incomparable e inconmensurable con cualquier otra, sin posibilidad de referencias objetivas y universales. Pero tampoco se puede ser anti-relativista, como si cada cultura no tuviera su propia lógica, coherencia, identidad y, por tanto, dignidad; en definitiva, como si lo universal no se diera siempre concretado en formas particulares, histórica y geográficamente concretadas.

d) *Asimilación, aculturación y mestizaje*

Las sociedades, en general, fueron hasta nuestros días monoculturales, y dicha característica se entendía como un presupuesto necesario para la convivencia. El primer contacto entre culturas o grupos culturales distintos fue entendido y practicado como asimilación. Por *asimilación* se entiende cuando un grupo social pierde su cultura de origen por haber interiorizado de forma completa la cultura del grupo dominante. La asimilación es, por tanto, la interiorización de la cultura dominante. Este resultado —interiorización completa de la cultura del grupo dominante— es poco frecuente. En todo caso, puede constituir la última fase de un proceso de interacción. Sin embargo, las mezclas, contactos, influencias y acomodaciones constituyen generalmente la situación habitual.

Esta diversidad de relaciones (mezclas, contactos, influencias y acomodaciones) entre culturas y grupos culturales es lo que se llama *aculturación,* y con dicho término se hace referencia a la transformación de los modos de vida y de pensamiento de los inmigrantes en contacto con la sociedad de acogida. El término fue acuñado por la antropología cultural americana de los años 30 del siglo XX. En este contexto surge esta definición de aculturación como «el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que entrañan cambios en las pautas *(patterns)* culturales iniciales de uno o de los dos grupos» [32].

[31] Como afirma E. LAMO DE ESPINOSA, «Fronteras culturales», en ÍD. (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos...,* o.c., 13-79, cita p.19: «El multiculturalismo que aquí vamos a defender es, pues, anti-anti-relativista y anti-anti-universalista».

[32] A. ARIÑO, «Cultura», a.c., 83, cf. 82-84.

La aculturación constituye una forma de cambio cultural y no se reduce a una pura y simple conversión de una cultura a otra, puesto que la transformación se efectúa mediante la selección de elementos prestados y en dicha selección se procede de conformidad con la tendencia profunda de la cultura que adopta los elementos. No hay, en consecuencia, una mera recepción pasiva, sino una reinterpretación activa. Aunque la aculturación sea raramente simétrica, no se produce nunca en sentido único. Esto ha llevado a hablar de entrecruzamiento de culturas para indicar la reciprocidad de influencias.

Afín al concepto de aculturación es el de *mestizaje*. Como es conocido por todos, «el significado genérico del término mestizaje [...] se refiere a la mezcla de seres humanos de diferentes razas y, especialmente, de grupos humanos de diferentes colores» [33]. Ya sabemos que las razas son construcciones sociales, y de hecho el mestizaje se refiere en primer lugar y de modo más propio al cruce humano de grupos de diferente color, puesto que éste es el que, según la conciencia popular, define las razas. Pero aquí evidentemente nos referimos al llamado mestizaje cultural, o sea, al cruce de culturas, a la interacción de grupos de cultura diferente, a la contaminación cognitiva entre diversas culturas.

La situación de nuestras culturas es la de aculturación, que hoy se denomina mestizaje. Esto lo podríamos ver en el caso —para nosotros paradigmático— de la cultura europea, de cuya identidad ninguno dudará. Pues, como ha puesto de manifiesto Rémi Brague [34], Europa es un caso claro de integración de culturas, sin la menor originalidad, a no ser la de haber integrado los diferentes elementos. Si las raíces de la cultura europea son el cristianismo y Grecia, resulta que ambos tienen sus raíces fuera de Europa: el cristianismo en el judaísmo y Grecia en Persia y en Egipto.

El mestizaje es, pues, un fenómeno general en la historia de la cultura, pero también tiene una especificidad contemporánea. Sus estudiosos no lo postulan como una panacea, sino que lo describen como una realidad de ambigua condición: expresa combates que nunca tienen ganador y que siempre vuelven a empezar. Pero otorgan el privilegio de pertenecer a varios mundos en una sola vida.

El mestizaje cultural en nuestras sociedades pluriculturales es considerado como una referencia democratizadora, como un reto y una necesidad para seguir hablando de democracia dentro de estas nuevas condiciones. El mestizaje pone en marcha, o en ejercicio (o a prueba), el principio propio de las democracias: la igualdad de los ciudadanos. Ahora bien, para que el mestizaje pueda ser vivido en

[33] D. Velasco, «Mestizaje», en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, o.c., 244.

[34] R. Brague, *Europa, la vía romana* (Madrid 1995).

nuestras sociedades hay dos tentaciones fundamentales que evitar. La primera consiste en trivializar la cuestión de las diferencias, en desconocer su potencial conflictivo y discriminador y en postular como fórmula mágica el camino del mestizaje, sin tener en cuenta las condiciones sociales, políticas y culturales que recorrer dicho camino requiere para que el mestizaje sea verdaderamente democratizador. La segunda, en el extremo contrario, consiste en racializar y etnicizar las diferencias entre los seres humanos, apostando por políticas de afirmación de las identidades que, por su forma particularista y excluyente de afirmar las diferencias, no pueden evitar convertirse en identidades asesinas de lo que nos iguala a todos y cada uno como miembros de la misma comunidad humana.

e) *El multiculturalismo*

Se entiende por multiculturalismo «la convivencia en un mismo espacio social de personas [o grupos] identificadas con culturas variadas». En este caso el multiculturalismo es entendido como un hecho, pero también puede ser entendido como proyecto político o en un sentido ético o normativo y entonces el multiculturalismo se define como «el respeto a las identidades culturales, no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario, como camino, más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y el mestizaje» [35]. Otros, para designar este sentido normativo, ético o político del multiculturalismo, que afirma no sólo el hecho sino su dimensión moral y la relación de interacción entre las culturas, prefieren la denominación de *interculturalidad* [36].

Por su lado ético o normativo el multiculturalismo se separa del llamado «multiculturalismo radical» que defiende el desarrollo de las culturas separadas e incontaminadas y rechaza, por tanto, todo mestizaje. Este multiculturalismo puede conducir a un nuevo racismo o nacionalismo excluyente. El multiculturalismo, entendido en sentido normativo, se mueve en un terreno intermedio entre la doctrina del «juntos pero separados» o la simple tolerancia y el mestizaje puro; en todo caso está más allá de todo proyecto de absorción, asimilación o integración.

Ahora bien, el multiculturalismo no supone que las distintas culturas contengan aportaciones igualmente valiosas para el bienestar, la libertad y la igualdad de los humanos; por tanto, tampoco implica un relativismo general. En cambio, el multiculturalismo significa

[35] E. LAMO DE ESPINOSA, «Fronteras culturales», a.c., 18.

[36] Cf. G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural* (Madrid 2002).

romper la hipostatización de las culturas como entidades ahistóricas, ya que sabe que las culturas son flexibles y se comunican e interactúan entre ellas. Especialmente la concepción del multiculturalismo como normativo se abre al diálogo intercultural y a la crítica intracultural al presuponer una actitud inicial de respeto y comprensión hacia todas las culturas. En este sentido puede ser comprendido como «la nueva forma de universalismo, un universalismo sin uniformidad», ya que en un mundo plural «el universalismo no puede ser indiferente a la diversidad» [37], no puede ignorar las otras culturas y creerse el centro del mundo.

El fenómeno del multiculturalismo ha ido surgiendo de dos movimientos ocurridos en la segunda mitad del siglo XX y que han creado unas condiciones nuevas para la cultura: la descolonización y la globalización. La situación surgida tras la colonialización y, más específicamente, tras la caída del muro de Berlín y la desintegración del mundo bipolar, no se ha traducido en la constitución de una cultura de alcance mundial, difundida a partir de un único centro, sino en una regionalización cultural. Tras la descolonización se ha dado una afirmación de las identidades culturales étnicas y una reacción contra los procesos de occidentalización. Tras la caída del muro de Berlín, no se ha dado el triunfo de los valores occidentales por la convergencia a actitudes en el nivel planetario, sino que el orden internacional se articula en torno a grandes civilizaciones: las sociedades que comparten afinidades culturales cooperan entre sí, y los países se agrupan en torno a los Estados centrales de sus respectivas civilizaciones. Ésta es, como se sabe, la célebre tesis de Samuel P. Huntington [38]. Esta situación si, por una parte, muestra que la identidad cultural se ha convertido en el factor fundamental que determina las asociaciones y los antagonismos, por otra parte pone en cuestión la validez universal de la cultura occidental [39]. Una de las consecuencias más importantes del multiculturalismo es que no se puede territorializar la cultura, puesto que las fronteras culturales se han convertido de externas en internas.

5. Cultura y tradición

Esta consideración de la cultura como el repertorio de convicciones podría parecer que nos ha retrotraído al plano individual. Y ciertamente el individuo es el apelado en el plano de las convicciones, pero no se trata de un plano puramente individual. Porque mis convicciones, e incluso mi identidad personal, están entretejidas con las de mi

[37] E. Lamo de Espinosa, «Fronteras culturales», a.c., 19.
[38] S. P. Huntington, *Choque de civilizaciones* (Barcelona 2001).
[39] A. Ariño, «Cultura», a.c., 84-86.

sociedad, son asunción personal del repertorio vigente en la sociedad; mi identidad personal, que es una identidad narrativa, está entretejida con muchas otras narraciones vitales y, en último término, con la historia de la comunidad de la que forma parte. Mi cultura o mi «punto de vista cultural» (o moral, o político, o religioso, etc.) es social, histórico: formo parte de una tradición viva que se mantiene gracias a la vivencia, al ejercicio de la misma, gracias a la asunción productiva, hermenéutica, crítica, selectiva que vamos haciendo de ella.

Tradición (del latín *tradere)* mienta —por lo menos originalmente— toda clase de transmisión, de manera que puede denotar tanto lo que se transmite *(traditum)* como el acto de transmitir y recibir *(actus tradendi).* Tradición es, por tanto, esencial a toda cultura, entendida ésta en su sentido amplio, que abarca usos y costumbres, rituales e instituciones, saberes y convicciones, experiencia y sabiduría de la vida, modos de comportamiento y de trabajo, significaciones y valoraciones, es decir, todo aquello que, recibido de los mayores, reclama vigencia, funda y mantiene la cohesión de una comunidad. La tradición, pues, viene dada con la misma vida humana, la cual no empieza nunca de cero y sigue transmitiéndose de generación en generación. La tradición se podría definir como lo que une la serie de generaciones; es un presupuesto para la identidad de una comunidad, tanto bajo el aspecto sincrónico como diacrónico, en el sentido de que crea comunidad y continuidad. Tradición es expresión de la continuidad y del cambio que caracteriza la historicidad de la existencia humana. Por el mismo hecho de que la tradición incluye también el acto de recibir lo transmitido, debe resultar evidente que no puede ser identificada con el mantenimiento fijo o la pura restauración de lo que se daba en el pasado, sino que incluye innovación, puesto que la recepción es activa, selectiva, productiva y, por tanto, transformadora. Estos dos polos, conservación e innovación, propios de la tradición, implican una tensión e insinúan la hendidura por donde puede parecer que en momentos dados se da una ruptura, siempre que la innovación se presente como el hecho que supone pagar el precio de negar lo recibido y, por lo tanto, la base que la hace posible.

Si, como vimos, desde el principio se ha acentuado que la cultura es un elemento social, entonces hablar de la cultura nos lleva necesariamente a hablar del grupo y de la sociedad. La cultura es, por excelencia, una cuestión social. Y dado que la cultura es, también por definición, no universal, aunque puede ser más o menos abierta, más o menos capaz de abrirse a las demás culturas, entonces «lo que importa a estas alturas es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales el civismo y la vida intelectual y moral puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que ya se ciernen sobre nosotros» [40].

[40] A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (Barcelona 1987) 322.

CAPÍTULO XIV

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD. LA SOLIDARIDAD

BIBLIOGRAFÍA

AMENGUAL, G., «La solidaridad según Jürgen Habermas»: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221-239; ÍD., «La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad»: *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (1992) 135-151; ÍD., «"Ser-genérico" como solidaridad. La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad»: *Taula. Quaderns de pensament* 25-26 (1996) 11-28; BEORLEGUI, C., «Dos modelos antropológicos en conflicto: el individualismo ilustrado y el comunitarismo solidario»: *Letras de Deusto* 24/63 (1994) 53-76; CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...*, o.c.; ÍD., *Contrato y alianza* (Madrid 2001); HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, o.c.; VIDAL, M., *Para comprender la solidaridad* (Estella 1996); WALZER, M., *Moralidad en el ámbito local e internacional* (Madrid 1996).

Si en el capítulo VI se trató de la característica del hombre de ser un animal sociable, comunitario, ahora es el momento de tratar cómo se construye la sociedad. Damos por supuesto que el hombre es un ser sociable, de manera que se realiza conviviendo con los demás, viviendo en sociedad, en relación intersubjetiva con los demás. Esto implica que la propia realización del individuo conlleva que se interese por la realización con los demás, que se interese por el conjunto, por la sociedad y por los excluidos, por aquellos a los que se les niega la sociabilidad, en definitiva, por las víctimas de la sociedad. Por eso, ahora en esta segunda parte, en la que tratamos de la realización del ser humano, surge de nuevo su dimensión social como proyecto a realizar, como una determinación a ser cumplida, en este caso, que tiene que ser cumplida socialmente. A esta determinación de realizarse construyendo el proyecto común de una sociedad con el intento de integrar a todos, especialmente a los más desfavorecidos, es lo que se denomina *solidaridad*. Pero antes de llegar a ella habrá que exponer algunos conceptos clave en la comprensión de la sociedad y la tarea de su construcción, como son los procesos de integración social y de socialización.

1. Integración social y socialización

En el proceso de construcción de la sociedad se suelen distinguir tres procesos que, aunque sean distintos, se dan en relación recíproca. Estos procesos son los de personalización, integración social y socialización. Del proceso de personalización se trató en el capítulo sobre la identidad personal y de nuevo se aludirá a él en el tratamiento de los otros dos procesos. Por eso nos concentramos en los procesos de integración social y de socialización.

En términos generales, se entiende por *integración social* los procesos sociales destinados a promover la unión entre los diferentes miembros, sean individuales o colectivos, sean institucionales o de libre organización; se trata, pues, de los procesos que tienden a unir los elementos creando una unidad de conjunto, de modo que la nueva unidad adquiera una nueva calidad que vaya más allá de la pura conexión de las partes originarias. La integración social se propone crear una unión entre los individuos que les permita cooperar y al mismo tiempo llevar adelante los proyectos de vida y planes de acción propios. Si por una parte crea unión, cauces de cooperación y cohesión social, al mismo tiempo no ha de anular las individualidades, sino respetarlas y darles cauces y ámbitos para el pleno desarrollo de sus capacidades y de su autonomía.

Dado que la sociedad es más bien comparable con un ser vivo, este proceso ha de pensarse como dinámico, siempre en marcha y nunca concluido. De hecho, la sociedad es un todo siempre amenazado por sus efectos contrarios, como son la disgregación, la desintegración, la fragmentación o la degeneración. Si en los hombres se da sin duda una tendencia a la socialización, a unirse para vivir mejor, también se da la tendencia contraria, la asocial, la de desentenderse de los demás. Por eso Kant habló de la «insociable sociabilidad» del hombre, que lleva a unirse en sociedad, pero a la vez a la creación de conflictos, antagonismos y rivalidades.

La integración social se da bajo aspectos y en niveles distintos: personal y familiar, económico y social, político y cultural. Una de las grandes amenazas a la integración social es la injusta distribución de la riqueza y de las oportunidades, y otra de las grandes tareas es la de conjuntar la sociedad fragmentada por la misma división del trabajo, con todo lo que comporta de división en clases sociales. Ahí reside una de las grandes tareas de la acción política. El Estado tiene la misión, además de proteger la vida y la libertad y los bienes de los ciudadanos, de establecer los cauces de acción y cooperación social, de modo que todos, a su manera, pueden obrar y cooperar.

Dada esta pluralidad de aspectos y niveles en los que se lleva a cabo la integración social, suelen distinguirse [1] dos niveles principales de integración: uno es el llamado integración *sistémica,* que consiste en la integración de los miembros de la sociedad como agentes que actúan orientados por el éxito, obrando, por tanto, instrumentalmente, no teniendo otro objetivo que la consecución de sus fines del modo más adecuado; se trata, en definitiva, de la integración por el trabajo, el rol y las funciones sociales que uno desempeña en la sociedad. Dicha integración permite actuar en la sociedad, entablar las relaciones económicas y sociales necesarias para la vida. En este caso la unidad se da más bien en el resultado de las consecuencias de la acción, pero no en la realización de la acción misma. En cambio, en la integración *social,* propiamente dicha, la unidad viene dada por el hecho de compartir un saber que da una orientación común a la acción y a la interacción, de manera que se comparten unos valores, unas tradiciones, un saber social que orienta la acción, de tal manera que puede convertirse en cooperación en la medida en que la acción de cada uno está animada por el mismo motivo y encaminada al mismo fin. La integración social viene dada mediante la orientación que comparten los agentes y dirige su acción. Este nivel es obviamente fundamental para poder hablar de integración social y de cohesión social, pues en él se da, propiamente, dicha integración; pero a la vez por sí solo es insuficiente, pues sin el primero, sin la integración sistémica, crea exclusión social.

Socialización, a su vez, mienta el proceso por el cual las nuevas generaciones son integradas en la sociedad, es decir, el proceso en el cual las generaciones jóvenes desarrollan aquellos valores, aquel saber y aquellas capacidades que se requieren para actuar en una cultura específica de acuerdo con las reglas y estructuras de dicha sociedad. Se trata de un proceso que también puede ser descrito como de aprendizaje social, pero teniendo en cuenta que la socialización no es sólo cuestión de aprendizaje cognitivo, teórico, puesto que en él tienen un gran peso los procesos de maduración y desarrollo, por lo que intervienen factores afectivos, de asimilación de pautas de comportamiento, de elementos de la tradición o cultura dominante en la sociedad. Desde el punto de vista del individuo, el proceso de socialización puede ser descrito como el proceso de formación de la persona humana en su interacción con su entorno específico material, cultural y social. Por persona se entiende aquí el sujeto capaz de actuar socialmente, capaz de participar en los procesos sociales de trabajo, cultura, acción ciudadana, política, etc.

La socialización limita con y se distingue, por una parte, del proceso por el que se van formando las características que posee la per-

[1] J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa,* o.c. II, 213.

sona por su propia herencia genética. Sin negar ni excluir las influencias de los factores genéticos, en el proceso de socialización se contempla la enorme capacidad que tiene el hombre de asimilar y elaborar información que recibe de su entorno para responder a los retos que le plantea. En segundo lugar, dado que el proceso de socialización se da incluso de modo inconsciente, hay que distinguirlo también de los procesos de educación propiamente dichos, así como de los de ayuda o terapia, que suelen seguir unos planes programados.

De entre las diversas instancias socializadoras, la primera que cabe destacar es la familia. Su enorme importancia va paralela a la importancia decisiva de la infancia. Por eso, un entorno acogedor y que al mismo tiempo reconozca la individualidad y la autonomía y encauce las capacidades del niño y a la vez le abra a la sociedad es de capital importancia para su posterior desarrollo como persona y como ciudadano. En segundo lugar, cabe mencionar la escuela (por lo que en ella se aprende y por lo que en ella se vive y convive) y el entorno extrafamiliar de amigos, con los que se va creando una cultura que es la más propia y cercana. Sin pretender ser sistemáticos ni exhaustivos, cabe señalar, finalmente, el papel importante que puede desarrollar la religión en la transmisión de valores y especialmente dada su especial fuerza motivadora; si por una parte puede constatarse la pérdida de capacidad comunicativa que ha experimentado últimamente, a esto hay que añadir la observación de que no ha sido reemplazada por ninguna otra instancia, a no ser, quizás, por la llamada cultura de los medios de comunicación, con su carácter aleatorio y arbitrario.

2. Cooperación y conflicto

La cohesión de una sociedad viene dada por los vínculos que la unen, como son los intereses o fines comunes y el saber compartido (valores, fines, motivos: historia, tradiciones o memoria). La cohesión será tanto mayor cuanto más densos sean dichos vínculos. Si lo que une al grupo o a la asociación es simplemente pasar juntos el tiempo libre, o unos intereses económicos, tendrá la cohesión según el peso que dicho fin tenga en sus miembros. En todo caso, en la construcción de la sociedad y en su mantenimiento se han de tener en cuenta estos dos factores: la cooperación y el conflicto.

La *cooperación* es el obrar conjunto de modo coordinado de los distintos miembros para conseguir algún fin y, por tanto, guiados por una misma orientación de la acción, que hace posible el obrar conjunto. En la filosofía clásica, en concreto Aristóteles, la cooperación

es tenida como la base de la *polis,* de la sociedad. En la modernidad, con el surgimiento del individualismo, se consideró que el motivo principal de toda acción era el propio interés (Hobbes), por lo cual se debían buscar instancias que mediaran en los medios en los que cada uno busca el propio interés de modo que uno no impidiera el legítimo obrar del otro. La necesidad de coordinar la acción de los diferentes agentes sociales se agudizó con la industrialización y la consiguiente división del trabajo, la cual, por otra parte, significaba un considerable aumento de la productividad. Dentro de esta perspectiva, K. Marx dio una definición de cooperación puramente laboral que se ha convertido en clásica: «Cooperación significa la forma del trabajo de muchos, que trabajan en un mismo proceso de producción o en diferentes procesos de producción pero conectados unos con otros de manera planificada».

La necesidad de cooperar viene dada por distintos motivos, que pueden resumirse en estos tres principales: 1. La necesidad de realizar tareas que sobrepasan las capacidades de los singulares, de manera que sólo con la contribución de muchos pueden ser cumplidas. 2. Los mejores resultados que reporta la división del trabajo gracias a la especialización que permite. 3. La amortiguación de riesgos, tanto en la planificación, como en la ejecución y los resultados.

Ahora bien, si la cooperación se da gracias a la confluencia de intereses en un mismo fin y gracias a la misma orientación de la acción, es fácil darse cuenta de que no siempre se da tal confluencia, sino más bien una divergencia, con lo cual tenemos el caldo de cultivo del que brotan los conflictos.

El *conflicto* no es otra cosa más que el choque de intereses o, como lo define N. Luhmann, la «contradicción comunicada», puesta en común. El conflicto es también una forma de relación social, que normalmente se da en toda sociedad humana, de tal manera que R. Dahrendorf define la sociología como una teoría de los conflictos. En toda sociedad se dan tensiones y conflictos entre funciones y roles, entre grupos y órdenes. Dichos conflictos, si son bien administrados, pueden resultar productivos, fuente de nuevas iniciativas y, por tanto, motor de progreso; aunque también pueden actuar de freno o lastre, o incluso como factor de desintegración, de amenaza del orden social y político y, en el plano interpersonal y personal, como desestabilizador de la identidad social y personal. Por lo que, como casi todo fenómeno humano, hay que calificarlo de ambivalente, puede ser valorado positiva o negativamente según los casos. De hecho, el conflicto ha sido valorado de modo muy diferente. Hobbes ve en él lo que mantiene el estado de naturaleza, en la que todos hacen la guerra a todos en la persecución del propio interés. K. Marx consideró que los conflictos y la consiguiente lucha de clases era el motor de la historia, de modo que

en dicha lucha valía agudizar las contradicciones a fin de llevarlas al extremo, hacerlas insoportables y así provocar su superación. Hoy en día se tiende a considerar el conflicto más bien bajo el punto de vista social y dado que suele haber razones de toda clase, económicas, sociales, culturales, a favor y en contra de ambas partes, se tiende más bien a dominar el conflicto con la negociación, la búsqueda de un equilibrio que pueda contentar legítimamente a ambas partes. Esta perspectiva es la dominante en la búsqueda de la paz.

A pesar de la brevedad con la que se trata una cuestión tan compleja, no se puede menos que hacer mención a los distintos niveles en que se pueden dar los conflictos, teniendo muy en cuenta que las distintas perspectivas se encuentran muy conectadas. El primer nivel es el *intrapersonal,* pues en el mismo individuo se encuentran disposiciones para comportamientos contradictorios, debido a diferentes fuerzas anímicas en su interior o a la tensión entre diferentes funciones que ejerce; un individuo no reconciliado en sí mismo es, además, fuente de conflictos en su entorno. Los conflictos *interpersonales* son los que se dan en las relaciones personales, en el nivel de la interacción con los demás; según la concepción de cada estudio, pueden explicarse por la escasez de recursos, por una agresividad natural, etc. Los conflictos *sociales* se caracterizan por el antagonismo entre grupos de una misma sociedad, que pueden manifestarse como divergencias de carácter normativo acerca de los fines y los presupuestos de la sociedad, como conflictos sobre la distribución de los bienes, sobre su organización, sus cauces legales del comportamiento, sobre la relación entre los géneros, etc. Los conflictos *internacionales* vienen determinados por la concurrencia de diferentes sistemas sociales, bloques de poder y esferas de intereses; si antes el eje del conflicto era este-oeste, actualmente es norte-sur, aunque a partir de los años 80 y 90 los conflictos étnicos han adquirido nueva relevancia. Con esto conectan los llamados conflictos *culturales,* donde la cultura es considerada como fuente de conflicto; de todos modos, cabe sospechar que no es la cultura sola la causa del conflicto.

3. **El concepto de solidaridad**

El concepto de solidaridad ha cobrado actualidad en la discusión acerca de los valores y derechos fundamentales, de modo que solidaridad, junto con libertad, igualdad y justicia, se ha convertido en un concepto clave y en el santo y seña del progreso social y del sentido del cambio estructural de la sociedad y de las relaciones internacionales. La percepción del abismo siempre creciente entre estratos ricos y pobres en una misma sociedad (la llamada sociedad dual, o los llama-

dos primer y cuarto mundo) y entre países ricos y pobres (los llamados primer y tercer mundo o Norte y Sur) plantea de modo inevitable y acuciante el problema de la solidaridad como cuestión perentoria de viabilidad de la misma organización social, sea a nivel interior o exterior, que garantice unos mínimos para el funcionamiento y la convivencia.

Para entender qué significa solidaridad, parece obligado empezar por recordar el significado originario y etimológico del término. El término «solidaridad» procede de una expresión jurídica latina *in solidum (in solidum cavire),* nombre de una conocida figura del derecho, que designa la relación jurídica de una obligación contraída conjuntamente por un grupo y de la que cada miembro del grupo responde de la totalidad (de la obligación, de la deuda). Se trata, pues, de una relación de obligación que hace que todos los deudores, incluso individualmente, respondan de la deuda, y esto significa que todos son responsables de ella, porque cada uno responde de la deuda entera.

Este origen jurídico del término pone ya de manifiesto el significado básico de la solidaridad, que consiste en que cada uno es responsable de todos y todos lo son de cada uno. Así, solidaridad expresa al mismo tiempo dos cosas: 1.ª la unión o vinculación entre las personas, vinculación que puede ser de naturaleza afectiva, de sangre o familiar, de afinidad, etc.; y 2.ª la responsabilidad recíproca individual y personalizada respecto de cada uno y de todos en conjunto. Expresa algo más que el típico grito —sin duda con gran sentido solidario— de «Fuenteovejuna: todos a una», que suena a masivo y anónimo; mientras que en la solidaridad cada uno personalmente se hace responsable de todos.

Este concepto jurídico de solidaridad se convierte en concepto social en la Francia del segundo tercio del siglo XIX. Antes de intentar dar con una definición de la solidaridad, recojamos las aportaciones más relevantes que han ido apareciendo en la historia del concepto.

En primer lugar, hay que distinguir una doble perspectiva en que se habla de solidaridad. Por un lado se afirma la vinculación *fáctica* que une a los humanos en la realización de su existencia, los planes de vida, de modo que cada uno ha de contar con los demás. Es el hecho antropológico y social de vinculación el que presenta la solidaridad como un hecho. Por otro lado, y no sin conexión con la perspectiva anterior, se presenta como un *deber,* dándole sentido no sólo descriptivo, sino normativo: dado que no se puede plantear la propia vida sin contar con los demás, hay que comprometerse con y por ellos, por la colectividad, la comunidad, la sociedad; es la solidaridad como deber moral. Estas dos perspectivas no sólo no se oponen,

sino que se complementan, de manera que, uniendo ambos aspectos o perspectivas, se puede aventurar una primera definición de la solidaridad que consiste en presentarla como la vivencia honrada de la interdependencia fáctica, antropológica y social que caracteriza la vida humana.

En el abanico de las diferentes aportaciones se aprecian acentos diferentes. En efecto, Pierre Leroux (1797-1871) hace de la solidaridad una especie de característica antropológico-social que la convierte en la base de la vida social, porque supera la división del género humano en naciones, familias y propiedades, restableciendo la unión entre los hombres. Esta concepción será la que tomará el sociólogo E. Durkheim y ya antes A. Comte. En este ambiente, y en general en toda la corriente socialista desde el mismo Leroux pasando por L. Feuerbach y el joven Marx [2] hasta J. Habermas [3], se subraya la universalidad de la solidaridad, convirtiéndola en una propiedad humana, de base antropológica, que exige una adecuada realización social. Así, la solidaridad se convierte en la virtud social y en el deber social por excelencia, adquiriendo un carácter necesario, superando el subjetivismo y la voluntariedad o arbitrariedad que revestía la caridad o benevolencia. Podríamos considerar, pues, como las aportaciones del pensamiento socialista: el fundamento antropológico, la dimensión universal y el carácter de deber, si bien con ello, por otra parte, la solidaridad se aproxima a la pura sociabilidad humana y a su realización concreta en la sociedad.

Otras corrientes, especialmente la judeo-cristiana, han añadido a esta afirmación de la sociedad y de la comunidad humana otro aspecto, ya presente en el sentido originario jurídico de solidaridad, es decir, el compromiso con el marginado, el desvalido, el amenazado (en términos bíblicos: la viuda, el huérfano, el extranjero, el pobre). La atención al desvalido no significa una desatención al conjunto social, al revés, lo incluye. De hecho, se dirá que una buena sociedad es aquella que tiene buenos servicios sociales, el esfuerzo por integrar a los desfavorecidos crea al mismo tiempo cohesión social, entre otras cosas activando la responsabilidad social de todos. En cambio, la atención al conjunto no siempre implica una atención al individuo concreto, llegándose incluso a la justificación de su marginación como mal menor que hay que admitir para subsanar el mayor. Éste también es el caso, por ejemplo, cuando la solidaridad se basa

[2] G. AMENGUAL, «"Ser-genérico" como solidaridad...», a.c.; ÍD., «Die begriffliche Zweideutigkeit von Solidarität bei Ludwig Feuerbach», en *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach.* Hg. v. H.-J. Braun (Berlín 1994) 14-30.

[3] G. AMENGUAL, «La solidaridad según Jürgen Habermas», a.c.

en una relación de reconocimiento recíproco, relación simétrica, puesto que ésta no se da con aquellos amenazados a quienes sólo cabe ayudar; en todo caso se debería empezar por construir dicha simetría.

De todos modos, no hay que pensar que se trata de perspectivas que ni en todos los casos ni necesariamente son contrarias o incompatibles, aunque sí en algunas aplicaciones lo puedan llegar a ser. Estos diferentes acentos se pueden resumir en estas tres concepciones de la solidaridad: 1.ª como compromiso por los desvalidos; 2.ª como obligación recíproca dentro de un determinado grupo, y 3.ª como cohesión social. Consideremos estos acentos como aportaciones y aspectos del concepto de solidaridad.

1. La solidaridad como compromiso con los desvalidos. Helmut Peukert ha puesto dicho compromiso en el centro del concepto de solidaridad, de tal manera que rechaza la visión puramente universalista de la misma, en una crítica al universalismo inspirada en W. Benjamin y centrada también en su carácter abstracto: «Se presenta el desafío de la solidaridad cuando otro está amenazado. En una situación de amenaza concreta hablar de solidaridad universal con todos, es entonces justamente una traición al otro y al mismo tiempo a la idea de solidaridad. Porque esta idea tiene su lugar originario allí donde los singulares, que como singulares son indefensos, se unen para romper la superpotencia de una amenaza y para superarla» [4]. Peukert apunta a que la solidaridad no se define desde una supuesta dimensión formal de universalidad, sino desde un contenido: el compromiso con el desvalido. La reivindicación del compromiso con el que sufre, aunque es una relación particular y unilateral, no se cierra en ningún grupo, sino que se abre a todos; al ser una afirmación al desprotegido crea una nueva universalidad que se deriva del carácter negativo del particular al que se refiere y que no se circunscribe a ningún grupo de «nosotros», sino a los que sufren. En este caso el grupo «nosotros» muestra su solidaridad no por cualquier apertura a cualquier individuo, sino por la apertura y la vinculación con el excluido.

A pesar de la insistencia en la universalidad en los programas socialistas, no se les puede negar también este compromiso con los más desfavorecidos. De ahí precisamente arrancó su fuerza y su eficacia ya desde el principio como defensa del proletariado, llegando a constituirse en contrapoder (sindicatos) frente al poder de los más

[4] H. Peukert, «Universale Solidarität - Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?»: *Diakonie* 8 (1978) 4. Cf. Íd., *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie* (Fráncfort M. 1978) 300ss. Sobre Peukert y su concepción de la solidaridad véase H. U. von Brachel - N. Mette (dirs.), *Kommunikation und Solidarität* (Friburgo [Su]-Münster) 1985.

poderosos con el fin de conseguir cierto equilibrio. Por otra parte, esta visión de la solidaridad está íntimamente unida con el concepto de justicia social.

2. La solidaridad como obligación recíproca dentro de un determinado grupo en vistas a la consecución de un determinado fin o en vistas a una amenaza. Este concepto hace referencia a la persecución efectiva de los respectivos intereses comunes, así como a la defensa común de determinados ideales. Este concepto de solidaridad está íntimamente unido al de cooperación, a la acción común, recíproca.

3. Finalmente, la solidaridad como cohesión social. El representante más claro y conspicuo de esta concepción es, sin duda, E. Durkheim, puesto que dicha concepción es lo que comparten las dos formas de solidaridad que él distingue: la *mecánica,* que caracteriza la cohesión social que se basa en una fuerte conciencia colectiva, propia de las sociedades premodernas, puesto que supone compartir unos mismos sentimientos, con lo que se tiende a excluir (o por lo menos a sancionar) al extraño. La *orgánica,* propia de las sociedades modernas, no sólo permite al otro, sino que lo presupone; la división del trabajo moderna no sólo no impide la cohesión, sino que la refuerza, dada la mutua interdependencia que establece, al mismo tiempo que posibilita el pluralismo. Dada la creciente pluralidad que se vive en nuestras sociedades no hay duda de que tal concepción es de gran actualidad, es la base para la convivencia en el respeto y la cooperación.

Como conclusión se puede recordar una definición reciente de solidaridad que viene de alguna manera a resumir las distintas aportaciones. Dice así: «Solidaridad significa la disposición a comprometerse en fines comunes o en fines de otros, que uno considera como amenazados y a la vez como valiosos y legítimos» [5].

[5] A. WILDT, «Solidarität», en HWPh IX, col. 1004-1015, cita 1004.

PARTE TERCERA

LÍMITE

INTRODUCCIÓN

No sería realista una imagen del hombre que prescindiera de sus límites, y mucho menos una Antropología filosófica. Especialmente en el caso del hombre en el cual los límites no se encuentran en los márgenes, sino en el medio de su vida, de su ser y quehacer. Los cuatro aspectos que se van a tratar tienen en común un cierto aire religioso o teológico. No porque sean menos propios del ser humano ni porque no merezcan un tratamiento propio dentro de una Antropología filosófica, sino porque, como señalizaciones de un lindero, dan testimonio del ámbito vecino con el que el ser humano colinda de manera constitutiva: el Otro por excelencia, Dios; por eso son tratados también en el ámbito teológico. Con esto no se hace más que verificar aquella sentencia según la cual «algo se sabe como límite o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está más allá de ello» [1].

El primero de ellos, el *mal,* siempre presente en la vida personal y social, mal de toda clase e índole, presente de mil maneras y camuflado bajo mil disfraces y casi siempre bajo la capa del bien, el mal que cometemos y que sufrimos, sea de manera consciente o inconsciente, incluso queriendo hacer el bien, de manera que nuestra existencia se encuentra literalmente enredada en él.

Un primer aspecto del mal se hace presente en la situación histórica, social y personal que se ha dado en llamar *caída,* una calificación de la situación humana no sólo propia de platónicos, sino de todo el que tenga un mínimo de experiencia humana, se presente como labilidad o fragilidad o como se quiera.

La *culpa* es el mal moral por excelencia y designa un nivel del mal propiamente humano, que no puede despacharse con el progreso del bienestar ni puede confundirse con los patológicos sentimientos de culpabilidad.

La *muerte,* en cambio, es el límite por excelencia, el límite de la vida, y por eso mismo casi siempre se la ha considerado como un final que arroja la pregunta acerca del más allá de ella. Límite, no porque se encuentre solamente al final de la vida, sino precisamente porque se experimenta de mil maneras en medio de la vida misma.

Cuatro fenómenos que podrían ser alojados en el mismo departamento del mal. Representan y hacen presente el mal. Sin embargo,

[1] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* o.c., § 60 nota, p.162.

parece más propio no clasificarlos del mal sin más, sino contemplarlos como límite, el mal incluido, límite de lo humano que remite, por una parte, al centro de lo humano, porque él mismo se ve afectado, y, por otra, remite a algo más allá de lo humano, ya se llame esperanza, salvación, perdón o vida.

CAPÍTULO XV

EL MAL

BIBLIOGRAFÍA

AMENGUAL, G., «El dolor: la cara oculta de lo humano», en A. DOU (ed.), *El dolor* (Madrid 1992) 389-399; ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona 1999); ARMENDÁRIZ, L. M., *¿Pueden coexistir Dios y el mal?,* o.c.; GESCHÉ, A., *Dios para pensar.* I: *El mal. El hombre* (Salamanca 1995); NABERT, J., *Ensayo sobre el mal* (Madrid 1997); OELMÜLLER, W., «El mal», en CFF II, 491-506; RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad,* o.c.; ÍD., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Ginebra 1986); TORRES QUEIRUGA, A., «El Anti-mal»: *Communio* 1 (1979) 39-48.

Textos: AGUSTÍN, *Actas del debate con Fortunato,* en *Obras de San Agustín,* XXX (Madrid 1986) 231-269; ÍD., *Confesiones,* o.c.; HEGEL, G. W. F., *La razón en la historia,* o.c.; KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón,* o.c., 29-86; TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión sobre el mal,* en ÍD., *Opúsculos y cuestiones selectas,* II (Madrid 2003) 609-676.

El mal es una cuestión que atraviesa todas las fronteras (científica, filosófica, social, literaria, teológica), porque en ella está implícita la totalidad como tal, el ser y el sentido, y en todas sus dimensiones: óntica y ontológica, teórica y práctica, social e histórica, religiosa y existencial, corporal y espiritual, personal e intersubjetiva, física y política. El mal presenta muchas caras: el sufrimiento y la muerte, el mal padecido y el mal infligido, la enfermedad y el crimen, la catástrofe natural y la traición del amigo, el mal moral en su más amplio sentido, que abarca desde la culpa moral hasta la decepción, la frustración, el fracaso, las injusticias, las guerras, lo inhumano del hombre, la insuficiencia de las instituciones que regulan las relaciones entre los hombres y un largo etc.

Recientemente se ha vuelto a plantear la cuestión del mal con nueva insistencia, llegándose incluso a hablar de un «renacimiento del mal» que la modernidad silenció; y el hecho de que se haya convertido en tema de nuestra reflexión «no es sólo una ganancia de verdad, sino también de realidad», y la razón que se aduce es que no en balde «la humanidad no fue nunca tan mala ni se dio tanto mal como en el siglo XX» [1]. Pero el tema ha adquirido nueva actualidad espe-

[1] A. SCHULLER - W. VON RAHDEN (dirs.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen* (Berlín 1993) VII. Algo semejante afirma G. STEINER, *Errata. El examen de una vida* (Madrid 1999) 133, 136.

cialmente en su conexión con la cuestión teológica, como *teodicea,* conexión ciertamente no secundaria, sino pertinente de modo esencial y fundamental [2]. Aquí se va a plantear desde una perspectiva antropológica, sin negar sus múltiples conexiones y dimensiones, más bien con el intento de explicitarlas.

Precisamente bajo el aspecto antropológico, hay algunos riesgos, que fácilmente corre cualquier tratamiento de la cuestión del mal, que hay que evitar. Señalo estos dos: *a)* por una parte, el riesgo de hipostasiar, ontologizar o trascendentalizar el mal, de modo que uno sólo pueda preguntarse de dónde y por qué acaece, sin que surja la cuestión principal, es decir, qué les pasa a las víctimas y la posible acción de combate, con la consecuencia de fatalizar el mal; *b)* por otra parte, concretarlo de tal manera que se convierta en un conjunto de objetivos programables, alcanzables y evaluables, es decir, objetivos técnicos; sin que se perciba la cualidad moral de los mismos, ni siquiera que tantas veces la misma acción de superar el mal está condicionada e incluso viciada por el mal, sin percibir y, por tanto, sin afrontar, la dimensión universal y globalizante del mal, con la consecuencia de desmoralizar el mal, quitarle su dimensión moral, y, en contrapartida, de «malificar» el bien, convirtiéndolo en un bien técnico, por lo menos ambiguo por definición.

1. Primera aproximación a la noción de mal

Hablando del mal desde una perspectiva antropológica, la primera afirmación que hay que hacer es que el mal pertenece al hombre [3]. El hombre no puede pensarse ni realizarse sin tener en cuenta esta «circunstancia», o mejor, esta «situación», situación de adversidad, de amenaza, de caída, de dificultad, de desproporción o desequilibrio entre su ser y deber-ser, su finitud e infinitud. El hombre se encuentra en el mal. Y no de modo más o menos casual, accidental, momentáneo, sino que de alguna manera esta situación determina todo su ser y obrar, su autocomprensión y su búsqueda, su condición y su existencia. El mal forma parte de manera permanente de la condición humana.

[2] De entre la inmensa bibliografía actual sobre el tema cabe destacar: L. M. Armendáriz, *¿Pueden coexistir Dios y el mal?...,* o.c.; J. A. Estrada, *La imposible teodicea* (Madrid 1997); A. Gesché, *Dios para pensar,* o.c. I; J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra* (Estella 1996); P. Ricoeur, *Le mal...,* o.c.; A. Torres Queiruga, *Recuperar la salvación* (Santander 1995) 87-155.

[3] Bajo otro punto de vista cf. G. Amengual, «El dolor: la cara oculta de lo humano», a.c.

El mal mismo ha sido definido «como inhumanidad no dominada del hombre en su dimensión individual, social y política». Según esta comprensión (que es la que sobresale en la modernidad) el mal no sería más que la no realización, la insuficiencia, la carencia de lo humano en el hombre. Esta concepción surge de y se sitúa en un planteamiento de superación del mal: el mal es aquello que ha de ser negado: «El mal no es para ellos [es decir, Kant, Marx y Freud] ninguna negación de lo divino y del ser, sino una negación de lo humano por la acción culpable del hombre mismo» [4].

Puede que esta definición sea demasiado antropocéntrica. Pero no hay duda de que el mal se define con relación al hombre, sea de modo inmediato o mediato. Si históricamente primero se planteó el mal como problema ontológico (al hilo de la pregunta *unde malum?* [5]), es en la modernidad, en primer lugar, un problema antropológico (y hoy otra vez teológico). El mal es tal en la medida en que afecta al hombre. Puede afectarlo de múltiples maneras: corporal y psíquicamente, física y espiritualmente, moral y religiosamente, personal, social y cósmicamente, como situación y como acción, porque el hombre también es causa de mal, obra el mal. El mal es una cuestión tan profundamente humana como lo es la pregunta por el mal. Pero a la vez puede que la pregunta por el mal, y en el fondo la cuestión misma del mal, rebase lo estrictamente antropológico; y el hombre (y la razón) se vea impelido hasta o más allá de sus límites y capacidades [6].

Hecha esta primera afirmación relativa al sentido antropológico del mal, a la pertenencia antropológica del mal, se hace necesario introducir matices aclaradores, por lo menos en un doble sentido:

En primer lugar, el mal no es simplemente la finitud. La finitud puede ser buena; es más, en sí es buena. Hay cosas finitas que son buenas, excelentes, bellas, logradas. En concreto hay incluso existencias humanas logradas. El mal, por tanto, no es simplemente la limitación de lo finito, de lo humano. No hay que integrar metafísicamente el mal. En este sentido el mal no pertenece a la naturaleza o esencia de las cosas ni del hombre, aunque sí quizás pertenezca el sufrimiento a la esencia de todo ser vivo [7], pero el sufrimiento no es

[4] W. OELMÜLLER, «El mal», a.c., 493, 494.

[5] AGUSTÍN, *Confesiones* VII 4, 7.

[6] Cf. P. NEMO, *Job y el exceso del mal* (Madrid 1995), quien destaca estas dimensiones suprahumanas del mal, de alguna manera en la línea del «si existe el mal, existe Dios». Ver el comentario de E. LÉVINAS, «Trascendencia y mal», en P. NEMO, ibíd., 147-164.

[7] G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik,* en *Werke,* VI (Fráncfort M. 1970) 481: «El sufrimiento es [...] el privilegio de las naturalezas vivas», afirmación que hoy seguramente confirmarían todos los biólogos y sociobiólogos como algo necesario en la evolución.

todavía el mal. En todo caso, la finitud es una realidad que hace posible el mal; la finitud es la condición de posibilidad del mal, ya que sólo en ella puede tener cabida. El mal se da en las realidades finitas y solamente en virtud de su finitud [8]. Así, ya de entrada se descartan las teorías pesimitas o dualistas que condenan lo mundano y lo humano como lo malo (gnosticismo, neoplatonismo).

En segundo lugar, el mal no es tampoco simplemente la culpabilidad humana. El origen del mal no radica sólo en la acción moralmente mala del hombre. El hombre no es el origen del mal. Entre otras razones porque la acción moralmente mala tiene sus condicionantes, tiene una situación que la hace posible o incluso proclive. Sin restar nada a la responsabilidad y a la libertad del hombre, hay que afirmar que la acción moralmente mala tiene unos antecedentes y un contexto que inducen a tal acción; el hombre es tentado y seducido a obrar mal.

En todo caso, eso sí, el hombre es aquel por cuyo medio el mal se introduce en el mundo. La culpa (el pecado, usando el término religioso-teológico) es la puerta por la que se introduce el mal en el mundo. Si el mal es posible por la finitud (y por la libertad), el mal moral (y muchas consecuencias del mal físico) son reales por el fallo humano, por la acción del hombre. Pero el origen último del mal no es la acción humana. Esto lo dice alguien tan cercano a planteamientos moralistas y tan lejano a hipostasiaciones metafísicas como Kant: «El origen racional de esta propensión al mal permanece insondable para nosotros [...] El mal sólo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza), y, sin embargo, la disposición originaria [...] es una disposición al bien; por lo tanto, para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros» [9].

Estas dos matizaciones vienen a confirmar, como apunta Kant [10], la afirmación bíblica según la cual el origen del mal reside en el «mentiroso desde el principio» (Jn 8,44), y, por tanto, no está en los cielos (en Dios creador de las cosas), ni en la tierra (en el hombre), sino en los infiernos. Su origen es lo otro, lo oscuro, lo desconocido, lo impersonal que no puede personarse y con el que no nos podemos encontrar de tú a tú, como partes iguales. El mal está ahí y no sabemos de dónde procede. Ni interesa, a no ser como cuestión indicativa de cómo percute sobre las víctimas y cómo superarlo.

[8] P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, o.c., ha caracterizado esta situación de finitud, propia del hombre, como labilidad, cf. esp. p.149-162.

[9] I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o.c., 53.

[10] Ibíd., 52, nota 14 p.206.

Dadas estas dos exclusiones, hay que ver el mal más bien como una fuerza presente y operante en el mundo que determina la existencia humana. El mal no es una sustancia [11], ni consiste sólo en una falta o carencia, ni siquiera en el expolio o sustracción del bien [12], sino en la oposición estricta al bien, en resumen, consiste en ser el anti-bien, la resistencia y el combate contra el bien. El mal precede y rodea al hombre. El mal como fuerza en el mundo se presenta como el contexto en el que se desenvuelve la existencia humana, contexto que lo determina incluso interiormente, porque necesariamente ha de responder a y de ella: el hombre asiente a ella o lucha contra ella.

2. Las principales clases de mal

Tradicionalmente el mal se ha dividido en dos clases: culpa y castigo o culpa y sus consecuencias *(malum poenae* y *malum culpae).* La primera formulación de esta bipartición es de san Agustín en *Contra Fortunatum* (año 392) [13]. Santo Tomás [14] la presenta como la división completa que comprende todas las clases de males; y sus razones, especialmente teológicas, le asisten, aunque se van a hacer algunos matices. Abarque o no esta división todas las clases de males, aquí, al menos con el fin de explicitar algunas formas muy patentes de mal, le vamos añadir otras. Una tercera, que, más que introducir una nueva clase de mal, es una combinación de las dos anteriores, pero tiene interés destacarla: la caída (objeto del próximo capítulo). Una cuarta que habría que añadir es la muerte (que va a ser objeto de un capítulo aparte), aunque en el pensamiento tradicional cae bajo el primer aspecto, pero, especialmente en el pensamiento contemporáneo, ha sido objeto de especial consideración no sólo como mal, sino también como existencial del hombre. En vez de la muerte, se va a hacer mención de las dos formas más habituales o,

[11] AGUSTÍN, *Confesiones* VII 18.

[12] Ésta es la interpretación común de san Agustín (cf. *Confesiones* III 11, o la corrupción del bien no absoluto, o.c. VII 18), de santo Tomás de Aquino *(De malo* q.1 a.1; *STh.* I q.48 a.1) y de Maimónides, cf. S. ROSENBERG, *El bien y el mal en el pensamiento judío* (Barcelona 1996) 34-36. En todos ellos late la preocupación por negar el gnosticismo y el dualismo. La concepción del mal como privación no contradice pensarlo como una fuerza, más bien es congruente: es la fuerza de la ceguera, de la necedad, de la pasión, de lo irracional, cf. ROSENBERG, ibíd., 41-43, 86-91.

[13] AGUSTÍN, *Contra Fortunatum,* 15; cf. *Actas del debate con Fortunato,* en *Obras completas de San Agustín,* XXX (Madrid 1986) 244.

[14] TOMÁS DE AQUINO, *De malo* q.1, a.4: «Si el mal se divide convenientemente por la pena y la culpa»; *STh.* I q.48 a.5: «Si es completa la división del mal en mal de pena y mal de culpa».

por lo menos, más habitual y estructuralmente amenazantes: el fracaso y el sufrimiento. Aquí no interesa una clasificación completa de todos los aspectos del mal, sino destacar los fundamentales.

a) *El mal de desgracia* (malum poenae)

El nombre latino da a entender que es consecuencia del pecado, de la falta moral, ya que para la teología todo mal en último término es considerado como consecuencia del pecado, si no personal, sí por lo menos del original, estructural, del pecado del mundo. En nuestra clasificación lo denominamos, siguiendo a Gesché, «mal de desgracia» [15] con el fin de quitarle esta resonancia moralista y ampliarlo a todo el mal que padecemos, que se nos inflige, venga de donde venga y nos llegue desde cualquier circunstancia o por cualquier mecanismo o persona, del que no siempre somos responsables, sino a veces solamente sus víctimas. Ya se sabe que no siempre, ni necesariamente, coinciden moralidad y felicidad, cuestión debatida desde Job hasta Kant. El mal no es sólo consecuencia de la injusticia, sino que es acción injusta sobre la víctima o situación injusta. Pero también puede ser fruto de la casualidad, de la fortuna o de la propia incapacidad, o incluso del propio compromiso en favor del bien.

El mal quizás primero se entendió como mal existente en el mundo, como mal que padecemos, que encontramos en el mundo y nos afecta. Dentro de esta caracterización entran, en términos generales, el pensamiento griego del destino, el gnosticismo, el maniqueísmo, con una cierta tendencia a sustancializar el mal. Podemos encontrar alusiones a este aspecto del mal en el pensamiento bíblico. El mal de desgracia abarca toda clase de sufrimiento y la muerte. Se trata en todo caso del mal padecido.

Este aspecto del mal ha sido puesto de relieve no solamente por los diferentes mitos del mal, sino que vuelve a estar de actualidad cuando consideramos el mal desde las víctimas, muchas veces enfrentadas no a personas, sino a estructuras sociales anónimas, mecanismos impersonales, situaciones que por complejas no son menos denigrantes, humillantes, que niegan el pan y la sal, no sólo el precio del salario, sino también la dignidad de la persona.

[15] A. GESCHÉ, *Dios para pensar*, o.c. I, 80s.

b) *El mal moral* (malum culpae)

Frente al mal impersonal que provocaba resignación, hubo una importante reacción del pensamiento judeo-cristiano con la teoría de la retribución en los profetas Jeremías y Ezequiel (Jer 31,29s; Sal 62,13; Ez 18; Ecl 7,14), según la cual todo sufrimiento es merecido porque es castigo de un pecado personal o colectivo. De esta manera, todo el problema del mal es reconducido al orden moral [16].

Esta perspectiva tiene la gran ventaja de superar el fatalismo y de poner en manos del hombre su situación y su destino [17]. Pero tiene también el peligro de cargar un peso excesivo sobre las espaldas del hombre. En la misma tradición bíblica pronto se vio que la teoría de la retribución era insuficiente, como lo prueban el libro de Job, algunos salmos y otros libros sapienciales.

Tanto la tradición bíblica (los profetas), como la tradición patrística (san Agustín) y la escolástica han destacado este aspecto, aunque sin olvidar el primero. La modernidad ha destacado el mal como mal moral (especialmente Kant, y, en un sentido más social, K. Marx); mientras que el pensamiento psicológico de Freud tiende de nuevo a ver mecanismos inconscientes como los causantes del mal.

c) *El mal como caída*

El mal como caída une los dos aspectos anteriores: es el mal padecido, recibido, «heredado», de origen, que se convierte en ocasión-causa-origen del mal obrado, infligido. Es un modo de explicar que el hombre no es la raíz última de todo el mal, pues él mismo es víctima de una determinada situación que lo provoca, lo desarma, pero el mal entra en el mundo por obra del hombre. La caída es la situación en que se encuentra el hombre, por la que éste cuenta con la propensión al mal.

La caída describe la condición humana, haciendo referencia a que no somos lo que deberíamos ser, y no sólo bajo el punto de vista moral. Se manifiesta en el anonimato del impersonal *se,* uno, que se encuentra perdido y a la vez amparado en la irresponsabilidad (Heidegger), refugiado en la cotidianidad gris, despersonalizada y despersonalizadora; en situación de alienación, apatía, indiferencia, in-trascendencia.

[16] P. RICOEUR, *Le mal...,* o.c., 21.

[17] A. GESCHÉ, *Dios para pensar,* o.c. I, 66-73, 111-114.

d) *El fracaso y el sufrimiento*

Se comprende que teólogos como san Agustín y santo Tomás de Aquino pensaran que en las dos primeras quedaba incluida toda clase de mal; cualquier especificación posterior puede suponer no haberlas entendido o conducir a una interminable individuación de males. A pesar de todo, hay algunas especies de mal que merecen una mención especial, entre ellas destacan estas dos: el fracaso y el sufrimiento.

El *fracaso* hace referencia al hecho de perder algo que estuvo en nuestras manos, de no alcanzar lo que se debía y era de esperar, si no hubieran interferido circunstancias adversas, debidas al azar o a nuestra responsabilidad. El modo más simple de representarlo consiste en concretarlo en un hecho, un accidente de circulación, en el que por algo imprevisto, por un error propio o ajeno, queda truncada la vida o por lo menos la trayectoria de la vida, en todo caso toda la vida queda marcada por aquel hecho fatal. O el fallo en un examen u oposición por el que perdemos una oportunidad de un trabajo y que va a marcar el futuro profesional y quizás también el personal. O incluso, entrando en un nivel más profundo, puede darse una vida marcada por el sentimiento de culpa, uno de los sentimientos más corrosivos del propio ánimo. Y ampliando la visión no resulta difícil llegar a la representación de una existencia fracasada, malograda, en la que no se ha conseguido realizar las propias capacidades (cognitivas y afectivas, prácticas, en el trabajo y en familia, de reconocimiento, de haber llevado adelante un proyecto de vida). El fracaso está siempre entre las posibilidades de la existencia humana, por su propia condición de ser un ser a-ser, que tiene que realizarse y actualizar sus potencialidades no sólo en el nivel productivo, sino también práctico, como forma de vida.

El *sufrimiento* presenta un abanico muy amplio de posibles concreciones, desde el sufrimiento pasajero y limitado hasta el sufrimiento moral o mortal. Por eso mismo permite muchas formas de afrontarlo: desde una concepción pedagógica del mismo, según la cual es un buen medio para aprender a superarse, hasta situaciones en las que no queda otra salida que la de rendirse. Como se dijo al principio, se han dado voces según las cuales nunca había habido tanto dolor como ahora. No resulta fácil hacer cálculos de esta índole, por la dificultad en comparar y porque las expectativas pueden crear una mayor sensibilidad y a su vez hacen más insostenible el sufrimiento, de modo que uno no sabe si se trata de más dolor o de menos capacidad de soportarlo. Lo cierto es que se ha convertido en algo muy cotidiano y muy extendido, alcanzando formas especialmente agudas cuando afecta a grandes multitudes inermes (como un

gran desastre natural, o el hambre, la enfermedad sin apenas atención) y cuando trunca la vida (como una enfermedad grave, quizás terminal).

3. El mal como lo que ha de ser combatido

De Jean Nabert proviene la definición del mal como lo injustificable. Esta definición o caracterización del mal realiza un cambio de óptica que es básico: no interesa tanto comprender el origen del mal como sus consecuencias, por la misma razón por la que no interesa tanto comprenderlo como subsanarlo y restablecer a las víctimas. (Sin que con ello signifique un rechazo a todo intento posible de teoría o esfuerzo de comprensión del mal).

Comprender el mal como lo que ha de ser combatido puede parecer paradójico, porque, por una parte, exculpa al hombre, en el sentido de que el origen del mal no está en él, y, por otra, afirma que es una cuestión que lo atraviesa de pies a cabeza. Lo decisivo en dicho enfoque es que determina un nuevo modo de plantear y tratar el tema del mal en el que no interesa tanto el origen, la culpabilidad, como la víctima y el compromiso en la lucha contra el mal. La exculpación tiene como correlato su implicación en buscar no culpabilidades sino en ayudar a las víctimas [18].

El mal queda así «desmoralizado» en su raíz y, en cambio, este origen más allá del hombre remite a algo desconocido y extraño: lo demoníaco según la tradición mitológica y teológica. Al situar el origen del mal en un más allá del hombre, se pone de manifiesto que el mal es mucho más que la acción mala del hombre. La dimensión del mal hace presente en la existencia del hombre al mismo Dios, que está implicado por definición en su combate, de modo que puede ser definido como aquel que libera del mal, como el anti-mal [19].

Si el mal no forma parte ni del proyecto creador de Dios, ni de la constitución del hombre, ni del ser de las cosas, ni de una especie de fatalidad que haya que aceptar resignadamente, entonces el mal es en principio, y por definición, aquello que es injustificable y debe ser combatido. La respuesta a la cuestión del mal es en primer lugar su combate; es lo que no debe ser, lo inexplicable, lo injustificable, lo intolerable.

El mal es lo injustificable, tanto moral como metafísica o racionalmente, lo inexplicable, lo irracional, y, por tanto, lo que no se puede

[18] Ibíd., 57-59, 62-66, 71-73, 109-111.

[19] A. TORRES QUEIRUGA, «El Anti-mal», a.c.; ÍD., *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (Santander 1993) 109-150.

situar en ningún contexto racional, en ningún sistema, es más bien lo que hace saltar el sistema, lo que muestra el fallo y la falla del sistema, el punto en el que la hendidura lo rasga y lo rompe. En este sentido es en el que el intento leibniziano de teodicea se hace al precio de no atender al mal (además de presentar un Dios desinteresado por el mal, de desconectar a Dios del mal), y, por tanto, al precio de presentar un Dios sin conexión con lo que lo define: la salvación.

El mal es un exceso. Para el hombre es lo que lo excede: lo precede y lo supera. Ni el hombre es su causa exclusiva ni su solución; aunque tanto la causa como la solución pasen necesariamente por él.

El combate se lleva a cabo en el doble nivel de existencia del mal. 1. El mal de culpa *(malum culpae)* es el mal del que el hombre es culpable, el mal que el hombre comete. Este mal de falta se supera apelando a la responsabilidad y a la libertad que se ha hecho manifiesta precisamente en este mal. Es necesario no olvidar este nivel de culpabilización y responsabilización, puesto que de lo contrario se caería en una fatalización de la historia, pensada y vivida como destino. Ésta es la aportación de la tradición judeo-cristiana con su idea de pecado y de salvación, dando a entender que la historia puede rehacerse, puede salvarse. En este contexto hay que situar el tratado kantiano sobre el «mal radical» y su proyecto moral. 2. El mal de desgracia *(malum poenae)* es el mal que sufrimos, que nos adviene. Este mal se supera en la lucha por la transformación de las situaciones injustas, inhumanas, penosas. Y en este otro nivel hay que situar el proyecto marxiano de transformación social. Tanto el proyecto kantiano como el marxiano coinciden en desfatalizar la historia y llamar a la responsabilidad, a la libertad, al compromiso. El mal requiere combate, porque *a)* nosotros lo cometemos, es el mal moral; y *b)* porque configura la situación en la que vivimos y que requiere ser transformada.

4. Dinámicas del mal y de su superación

Un modo de exponer la pluridimensionalidad del mal, sus diversos registros y niveles de acción, de mostrar, en segundo lugar, que se trata de una fuerza, una dinámica con fuerza propia y a la vez progresiva (el mal tiende a peor), y, en tercer lugar, que siempre lo concebimos como algo a combatir y superar, como una dinámica de la que se ha de salir, consiste en exponer las diferentes dinámicas en que históricamente se ha descrito el mal y la salida de él [20]. Por eso, vamos a consi-

[20] Prescindimos de aquellas concepciones del mal que simplemente apuntan a una comprensión del mal y, por tanto, a una aceptación o integración, sea por la vía

derar de modo esquemático algunas propuestas de dinámicas de superación del mal.

a) *La dinámica del crimen y su superación jurídica*

En *La Orestía* (u *Orestea,* u *Orestíada)* el dramaturgo griego Esquilo describe la condición del hombre como una cadena inextinguible de crímenes, castigos y represalias que destruyen la casa y dinastía del Atrida, a través de las sucesivas generaciones, porque el restablecimiento del derecho de una de las partes es visto por la otra como injusticia; esta persuasión lleva, después, a un restablecimiento del derecho considerado como injusticia por la primera. El ciclo de los castigos parece no tener fin. Puesto que cada parte, en sus intentos de castigo, reclama justicia para sí e interpreta la acción de la otra parte como criminalidad ilegal. No se sabe cómo salir del dilema de las pretensiones en conflicto, hasta que Esquilo introduce un poder divino, el de la diosa Atenea, para establecer en Atenas el tribunal del Areópago. Este tribunal debe resolver las pretensiones enfrentadas que amenazan con desgarrar el tejido de la sociedad ateniense. Sentenciando justicia desde el tribunal, la diosa logró establecer una especie de paz para la casa del Atrida.

Esta trilogía de tragedias de Esquilo *(Agamenón, Las Coéforas, Las Euménides)* muestra una dinámica del mal en la que un crimen provoca otro por el afán de vengar el primero, de modo que se engendra un dinamismo imparable, del que sólo se puede salir —ésta parece ser la intención final— estableciendo y obedeciendo a los tribunales de justicia de Atenas. Tiene la virtud de presentar el mal como un drama, en el que las decisiones personales están penetradas por fuerzas y situaciones impersonales. El derecho, con el funcionamiento de sus instituciones, es la superación del mal. El tribunal pone fin a la dinámica de crimen y venganza que parecía imparable. Pero, al final, el texto insinúa que el tribunal no sólo pone fin a dicha dinámica, sino que tiene efectos preventivos, dada la fuerza que tine para disuadir a los ciudadanos de cometer delitos. Así lo afirma Atenea: «Aquí, el respeto de los ciudadanos, y su hermano el miedo, los disuadirá de cometer injusticia, tanto de día como de noche» *(Las Euménides* 691s).

Como variaciones modernas de esta superación jurídica del mal pueden considerarse la superación políticoestatal y la sociopolítica.

ontologista, naturalista, funcionalista, esteticista, etc. Cf. W. OELMÜLLER, «Philosophische Antwortsversuche angesichts des Leidens», en ÍD. (dir.), *Theodizee - Gott vor Gericht?* (Múnich 1990) 67-86, ref. 72-78.

En efecto, la solución jurídica de la *Orestía* al mal tiene un paralelo parecido en la solución política que presenta el *contractualismo,* por lo menos según el modelo hobbesiano. El estado de naturaleza es en sí mismo de lucha de todos contra todos, en la que a un daño, a un crimen, se le responde con otro daño, otro crimen. La solución hobbesiana consiste en instaurar un soberano, una autoridad que ponga orden y regule, racionalice las acciones de los ciudadanos. El Estado es la solución al mal: «Fuera del Estado está el reino de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la fealdad, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la crueldad; en el Estado el reino de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la belleza, la compañía, la elegancia, la ciencia, la benevolencia» [21].

La solución sociopolítica es la que ofrece el *marxismo.* En efecto, para él la lucha no es el estado de la naturaleza, sino el estado de la sociedad, un estado de cosas producido históricamente y debido a una correlación de fuerzas. La superación de la dinámica del mal es también social: una nueva sociedad sin clases carecerá de motivo y fundamento para la explotación y el dominio y, por tanto, se habrá superado la causa del mal social.

Estas soluciones jurídica, política y social tienen en común que, afrontando ciertamente aspectos importantes del mal y aportando soluciones, finalmente se apunta más bien a una racionalización, a un dominio del mal que a su superación. El mal puede quedar bajo control porque previamente se ha delimitado y circunscrito su ámbito, su poder, su existencia.

b) *La dinámica del crimen y su superación moral*

Ya J. J. Rousseau y especialmente Kant y Hegel vieron que la solución de un poder no era una verdadera solución a no ser en la medida en que cada uno internalice la norma.

Según Hegel, la solución contractualista es intermedia, y por tanto insuficiente para su propio fin de constituir un Estado. El contrato, en la medida en que crea voluntad común y no voluntad general, crea un derecho que es apariencia, ya que puede ser anulado por cualquiera de las partes, que no han dejado de ser partes, es decir, particulares, y por tanto no han constituido derecho propiamente dicho. Esta voluntad común del contrato se hace especialmente aguda cuando se da el crimen. La respuesta de un particular a otro particular, que puede que sea justa por su contenido, no puede restablecer el derecho, sino que no hace más que perpetuar el crimen, poniéndolo

[21] T. HOBBES, *El ciudadano* (X, 1). Ed. de J. Rodríguez Feo (Madrid 1993) 90.

en una dinámica sin fin de réplicas y contrarréplicas. La salida a esta recaída en el estado de naturaleza a que lleva el contrato no es otra que «la voluntad particular quiera lo universal» [22], que tenga como objeto propio de su voluntad particular la ley moral. Es decir, la moralidad.

La salida del estado de naturaleza —o de la dinámica del mal— no es el simple dominio de un soberano sobre la masa de particulares que se han desposeído de sus derechos; no es la implantación de un universal sobre los particulares; ni tampoco el arreglo de cuentas entre particulares, que siempre equivaldrá a venganza; sino que cada particular se proponga la ley moral.

Esta solución que ofrece Hegel (que también es la kantiana) tiene la ventaja de que muestra la moralidad como base para la legalidad, para la política, para un Estado que no sea mero administrador de sus ciudadanos, sino un Estado que sea «realización de la idea ética» y de la libertad. Porque de hecho no sólo no excluye la solución política sino que la incluye como desarrollo de este mismo dinamismo de realización de la idea ética o de la libertad. En efecto, si nos atenemos al desarrollo que de esta cuestión se hace en la *Enciclopedia,* esta solución lleva implícita la solución jurídica ateniense a la manera de Esquilo, puesto que en dicha obra se especifica que la voluntad particular que quiere la ley moral es el juez [23]; mientras que en la *Filosofía del Derecho* se deduce de un modo más genérico y fundamental el concepto de moralidad.

Aun siendo deseable también la solución moral, presenta más bien un deber-ser que una realidad, y, por tanto, no presenta una solución para las víctimas del mal que no deberían darse, pero se dan.

c) *La dinámica del mal y su superación histórico-sistemática (la teodicea)*

Con esta dinámica me refiero a la nueva teodicea que Hegel pretende llevar a cabo mediante su filosofía de la historia [24], que consiste en reinstalar el programa metafísico de Leibniz en clave de filosofía de la historia. El mal es visto dentro de una perspectiva no progresiva en la que el mal engendra siempre necesariamente mal, sino esencialmente ambigua, que puede engendrar bien y mal [25].

El mal es contemplado en toda su amplitud, de modo que abarca el mal propiamente moral, y el mal que acaece, mal objetivo, estruc-

[22] G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho,* o.c., § 103, p.135.
[23] ID., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* o.c., § 501, p.531s.
[24] ID., *Vernunft in der Geschichte* (Hamburgo 1955) 48s.
[25] Cf. por ejemplo HEGEL, ibíd., 81-83.

tural, social, como son el ocaso de los imperios y de las culturas, las guerras y las derrotas, enfermedades y epidemias, etc. El mal es contemplado realmente como mal, haciendo notar que es causa de tristeza y melancolía; no se pasa por alto a las víctimas. El mal causa duelo a aquel que lo contempla [26]. «Es en la historia del mundo donde toda la masa del mal concreto se nos hace presente ante los ojos» [27]. En ningún momento hay una glorificación del mal. En todo caso, el mal que se justificaría es el mal moral, por la crítica que hace a la visión moralista-psicologista de la historia. La justificación del mal —que Hegel daría, en todo caso— consiste en afirmar que ha acaecido, que éste ha sido el curso de la historia, que ésta ha sido la marcha de la razón, y, en definitiva, la marcha de Dios en el mundo. Y, por tanto, todo ha acaecido dentro de un orden razonable, porque el todo sí es razonable, no el dolor; el resultado —y el todo— es bueno, a pesar de la presencia del mal. Ciertamente no hay ahí ninguna salvación del mal, a no ser su aceptación dentro del curso de la historia.

d) *La dinámica del mal y su banalización sistémica*

Cabe todavía una nueva visión y práctica del mal: el mal naturalizado, normalizado, integrado, sistémico, tecnificado, profesionalizado, quedando de esta manera hecho algo cotidiano, banal; con lo que se crea la actitud de insensibilidad ante el propio mal y el ajeno [28]. El caso extremo es el del profesional de la destrucción y de la muerte, tal y como se dio en los campos de concentración, y el caso más normalizado es el dolor social y personal, que implican los respectivos roles sociales y que se comete insensiblemente en cumplimiento del propio deber profesional.

e) *Intentos de respuesta en el horizonte de experiencia del Dios judeo-cristiano*

La filosofía no tiene respuesta al problema del mal, ni quizás sea su tarea. Para el dominio de las contingencias siempre se ha apelado a la religión [29], a la que la filosofía y la sociología de la religión le

[26] Ibíd., 78-79.

[27] Ibíd., 48, cf. 34-36.

[28] Cf. H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén...*, o.c.

[29] Así lo afirman dos autores, por lo demás de posiciones bien diferentes, como son H. Lübbe y J. Habermas. Ambos asignan a la religión la tarea de dominar las contingencias *(Kontingenzbewältigung)*. Cf. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung* (Darmstadt 1986) esp. cap. 3. Para Habermas, el «dominio de la contingencia» es una tarea que la religión ejerce y en la que es irremplazable. Cf. J. Habermas, *Texte*

han asignado dicha función social: la llamada función compensatoria. En todo caso, lo que sí puede y debe hacer la filosofía es criticar los intentos de respuestas no dignos de crédito y recordar críticamente los intentos de respuesta que dan que pensar [30], o, dicho en términos kantianos, tiene que indicar qué nos está permitido esperar. En este sentido está en su lugar recordar la visión bíblica de la dinámica del mal y su superación mesiánica.

La Biblia ofrece diversas dinámicas del mal y salidas de superación. Intento enlazarlas resaltando lo más importante. El Antiguo Testamento presenta el mal como un proceso progresivo, cuyo origen está en la desobediencia a Dios, por la que se pierde el equilibrio en las relaciones del hombre no sólo con Dios, sino también entre los hombres y con la naturaleza, interna y externa. El mal no es sólo una acción aislada, sino que desencadena, como una corriente en cascada, la muerte del hermano (de Abel por Caín), hasta la dispersión del género humano, provocada por el orgullo de la autosuficiencia (la torre de Babel).

Los once primeros capítulos del Génesis presentan claramente una dinámica del mal: su introducción en el mundo, por medio de la seducción y el asentimiento de Eva y Adán. Este mal se propaga de generación en generación y se multiplica: Caín, el hijo de Adán, mata a su hermano Abel, hasta llegar a la cumbre de la actitud mala (orgullo, autosuficiencia) cuando los hombres intentan construir la torre de Babel y la consiguiente disgregación de la comunidad humana, ya que en ella hay algo que les impide convivir.

Esta dinámica de mal, que se propaga y se multiplica incesantemente, llega a ser experimentada de tal forma que sólo un Mesías puede salvarnos de él. La salida del mal se ve mediante una intervención de Dios, en la llegada del Mesías y, con él, del Reino de Dios, en el que se dará la libertad de todo mal, la superación de toda injusticia y desvalimiento, y se cumplirán los anhelos más profundamente humanos de justicia, fraternidad y paz universal dentro de un general reconocimiento de Dios. «El conocimiento de Dios llenará la tierra» (Is 11,9). Ciertamente, el cumplimiento de la promesa de Dios, la llegada de su Reinado, pasa por la conversión del corazón del hombre (Is 1,16-20; Ez 36,25-28).

und Kontexte (Fráncfort M. 1992) 125: «Bajo las condiciones del pensamiento posmetafísico, la filosofía no puede sustituir el consuelo, con el cual la religión pone bajo otra luz y enseña a soportar el sufrimiento inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias de indigencia, soledad, enfermedad y muerte». Sobre esta cuestión en Habermas cf. G. AMENGUAL, *Presencia elusiva,* o.c., 109-113.

[30] Así lo expone W. OELMÜLLER, «Philosophische Antwortsversuche angesichts des Leidens», a.c., 67-86, ref. 68.

La salida del mal es claramente mesiánica, teológica, salvífica. El modo en que es vencido el mal presenta también una larga historia, desde las concepciones según las cuales el justo siempre es salvado por Dios en último término y en el último momento, hasta llegar a la visión de la figura del Siervo de Yahvé que vence el mal soportándolo y siendo triturado por él; hace suyo el mal, se lo apropia, y lo aniquila en sí mismo sufriéndolo, tragándoselo (Is 50,4-9; 52,13-53,12). Esta historia nos acerca mucho a la de Jesús, que de hecho fue entendida por sus discípulos desde la figura del Siervo de Yahvé. En este sentido, en la Biblia encontramos otra dinámica del mal y de su salida de él: la de ser atropellados por el mal en el esfuerzo por combatirlo y vencerlo: se le combate cargándose el mal, es el caso de Jesucristo y es modelo para el creyente (cf. 1 Pe 2,18-24). En el caso de Jesús, el justo no es salvado a última hora, como era la confianza de Israel (Jeremías, etc.); Jesús en la cruz se siente abandonado a la muerte, solo. Pero este hecho es aceptado por el Padre que acoge en su Reino al Hijo, lo resucita. Es el verdadero Siervo de Yahvé que ha tomado sobre sí nuestras heridas (1 Pe 2,24).

5. Conclusión

Empezamos considerando el mal como una fuerza que nos supera, que nos precede y nos rodea, que nos lleva más allá de nuestros límites y capacidades. Terminamos viendo cómo el mal nos lleva de nuevo a un horizonte que sobrepasa nuestro ámbito.

El mal determina la existencia humana de manera que obliga a plantear la pregunta por el hombre de modo abierto, porque él mismo se ve penetrado por fuerzas extrañas; abierto sociohistóricamente por encontrarse ya desde siempre en una situación atravesada por el mal; abierto teológicamente, porque la cuestión del mal es una apelación al creador, un cuestionamiento de la idea de Dios, un lamento y un clamor al Dios Salvador.

CAPÍTULO XVI

LA CAÍDA

BIBLIOGRAFÍA

ISRAEL, J., *Teoría de la alienación* (Barcelona 1977); RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad,* o.c.; SESBOUÉ, B., «La racionalización teológica del pecado original»: *Concilium* 304 (feb. 2004) 11-19.

Textos: PLATÓN, *Fedón: Diálogos,* o.c. III; AGUSTÍN, *La ciudad de Dios,* lib. XIV, en *Obras de San Agustín,* XVII (Madrid [6]2007) 63-138; MARX, K., *Manuscritos. Economía y filosofía,* o.c., 103-119; KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia,* o.c.; ID., *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado,* o.c.; HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* o.c., § 38; HORKHEIMER, M. - ADORNO, Th. W., *Dialéctica de la ilustración,* o.c.

Caída es un término genérico que designa un estado de decadencia, una situación del ser humano inadecuada, impropia, inauténtica, que a lo largo de la historia se ha expresado con diversos términos, los más conocidos son los de caída y alienación. El término, y lo significado por él, ha recibido carta de ciudadanía filosófica especialmente gracias al tratamiento que en su momento hizo Kierkegaard y que hace Heidegger en *Ser y Tiempo.*

Otras nociones afines son: *falibilidad,* que designa la condición característica del hombre que puede fallar y que falla, es falible, no sólo en sus conocimientos, sino en sus proyectos, en su conducta, que no siempre responde a su ser, a sus ideales, normas; *labilidad,* que «designa la estructura humana capaz de desviarse, de ir por el mal camino»; *pecabilidad,* noción de resonancia teológica, «denota la condición de una humanidad inclinada al mal», se trata, pues, «de un hábito de la especie» [1]. *Alienación:* proceso y estado de desapropiación debido a las relaciones sociales que dominan los procesos de producción, que afecta a éstos, a sus resultados, a los productores y a la sociedad en su conjunto.

[1] P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad,* o.c., 384s.

1. El concepto

Caída describe la característica humana de encontrarse en un estado de decadencia que afecta a la situación histórica, social y existencial. Dicha situación se traduce en infinidad de formas, unas apuntan más a algo estructural del hombre y otras hacen relación directa a la situación histórica, social y cultural: inadecuación, in-coincidencia del hombre consigo mismo, desproporción entre su finitud y su infinitud (Ricoeur), angustia y desesperanza (Kierkegaard), ser fronterizo (E. Trías), soledad-muchedumbre solitaria, sociedad del riesgo, sociedad masificada, mundo administrado (M. Horkheimer), dis-positivo armazón *(Ge-Stell,* Heidegger), hombre unidimensional (H. Marcuse), pensamiento único, sociedad de consumo, gregarismo/individualismo, anonimato/colectivismo, etc.

La caída dice que es propio del hombre: 1) encontrarse en formas degeneradas de sí mismo, precisamente porque es un ser que es a-ser, que tiene que ser, tiene que hacerse, y no algo dado, y que no siempre alcanza a realizar plenamente su propio ser; y 2) sentir cierta propensión hacia ellas: los sucedáneos se ofrecen con brillantez y facilidad, tienen capacidad seductora y el hombre es capaz de corresponder de manera que puede ser y sentirse arrastrado por otros más que ser uno mismo.

Todas estas formas, y otras posibles, presentan aspectos de la limitación humana, producida históricamente, limitaciones que revisten carácter de mal y son fuente de mal. No designa, pues, directamente una limitación física o de las capacidades propias del hombre, de su finitud, sino una limitación moral, que ciertamente arraiga y viene posibilitada por la finitud. Representa lo contrario de una existencia lograda en su pleno sentido.

2. Historia del concepto

El concepto ha entrado en la filosofía procedente de una doble fuente: la Biblia y la tradición platónica (Platón-Plotino). Fue objeto de una primera sistematización por obra de san Agustín, forjando el concepto de pecado original. En la modernidad le dedicaron especial atención Rousseau, Kant y Hegel, y posteriormente Kierkegaard y Heidegger.

a) *La Biblia. El Génesis: el mito adámico*

En la Biblia nos encontramos con dos lugares emblemáticos y recurrentes en toda referencia al tema: El comienzo del libro primero, el Génesis, con un doble relato de la caída de nuestros primeros padres: Adán y Eva, y la reflexión de san Pablo en la carta a los Romanos (5,12-21) haciendo una contraposición entre Adán y Cristo, en el primero todos hemos pecado, en el segundo todos hemos sido regenerados. Por ser el primero el lugar de referencia de toda la historia posterior, nos concentramos en el relato del Génesis. Desde la narración del Génesis hasta las diferentes especulaciones sobre el pecado original, destaca un esfuerzo creciente de racionalización que apunta a un enigma insondable. El origen del mal constituye un «desafío» para el pensamiento. No hay explicación racional del origen del mal; incluso el mito no hace más que ofrecer una forma de relato privilegiado para recoger en él el misterio. El relato bíblico de la caída da testimonio de las paradojas de la noción de pecado que alimentarán las polémicas de toda la tradición cristiana que va de san Pablo hasta Kierkegaard, pasando por san Agustín y Kant; se trata, en definitiva, de la paradoja de una falta hereditaria, transmitida de generación en generación, o de la paradoja más moderna de una culpabilidad inocente.

El primer libro de la Biblia, llamado Génesis, contiene en sus tres primeros capítulos los relatos de la creación y del así llamado pecado de nuestros primeros padres: Adán y Eva, interpretado y conceptualizado, a partir de san Agustín, como pecado original. La narración bíblica intenta dar una explicación a un hecho de experiencia generalizado, es decir, la experiencia del mal y de la culpa. Hay, por una parte, una presencia de un mal opaco, difuso y generalizado, ante el cual el hombre se siente inocente en cierta medida; y, por otra, un mal que el hombre realiza personalmente, porque hace la experiencia de un desorden en él y de su incapacidad para hacer el bien que desea realizar y para evitar el mal que no quiere cometer. De ese mal de los hombres y en los hombres, la narración bíblica habla de un pecado, es decir, de un mal que no sólo afecta al culpable y a la sociedad de los demás hombres, sino que también se dirige a Dios. El pecado es cometido ante Dios y contra él. Sin duda el pecado es, ante todo, obra de actos personales. Sin embargo, aparece como algo distinto y mayor que la suma de los pecados individuales, como una fuerza prácticamente irresistible que atraviesa a la humanidad. Es una realidad englobante que afecta a la estructura de la historia de los hombres.

Toda religión se ve enfrentada a esta experiencia del mal, para dar razón de ella y ofrecer caminos de salida y superación. La Biblia niega evidentemente que el pecado pueda ser obra de Dios, más bien

presenta la creación entera, incluido el hombre, como cosa «buena y muy buena». Niega igualmente el dualismo de dos principios, del bien y del mal. Dios es el único principio de todo, es el señor de todo el cosmos y de la historia. El mal entra en el mundo por la acción del hombre; en este sentido, el pecado es obra del hombre [2].

El relato del Génesis presenta el pecado, la caída, como una desobediencia, una quiebra de las buenas relaciones amistosas del hombre con Dios (antes se ha presentado a Dios paseándose por el Edén y hablando con Adán como con un amigo); esta quiebra repercute en la pérdida de la armonía que regía todas las relaciones constitutivas del hombre con Dios, con los demás (el fratricidio de Caín), con la naturaleza (los dolores de parto y la fatiga del trabajo).

El relato bíblico de la caída cuenta el paso de un estado de inocencia a un estado de pecado. Es el punto de partida de todas las especulaciones sobre el origen del mal. Sin agotar la cuestión del origen del mal, el mito adámico hace un recorrido por sus contradicciones: el mal es, en efecto, a la vez puesto por el hombre y presente antes que él; proviene de una parte voluntaria y de una parte involuntaria, abarca una dimensión individual y una dimensión colectiva. El mal se nos presenta como misterio en su mismo origen.

b) *Platonismo. Platón: el mito del alma desterrada*

El platonismo es la segunda fuente de la noción filosófica de caída. De esta misma fuente, compartiendo por tanto un mismo aire de familia, se pueden distinguir dos formulaciones diferentes, debidas a Platón y a Plotino. Aquí vamos a concentrarnos en lo que puede considerarse el núcleo de la primera formulación, la de Platón, sin entrar en la historia de este mito, de origen órfico.

Este mito [3] intenta racionalizar el dualismo antropológico, pues se caracteriza por la escisión que opera en el hombre, dividiéndolo en cuerpo y alma, con el fin de inducir al hombre a identificarse con su alma y a considerar su cuerpo como algo distinto o extraño a sí mismo. En él se cuenta cómo el alma se hizo humana siendo de origen divino, cómo le tocó en lote el cuerpo, extraño a ella y malo por muchos conceptos. El núcleo del mito consiste en afirmar que el cuerpo es la prisión del alma *(Cratilo* 400 c). De este mito podemos distinguir diversos aspectos. En primer lugar, cabe observar que el mito, de entrada, no atribuye al cuerpo el origen del mal, sino que más bien es el alma la que arrastra consigo un mal precedente, que

[2] B. Sesboüé, «La racionalización teológica del pecado original», a.c., 12s.

[3] Esta exposición se inspira en P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* o.c., 427-436.

debe expiar en ese cuerpo. El cuerpo es el calabozo, el recinto que semeja una cárcel, campo de deportación, un lugar extraño y hostil; es el lugar de castigo. En segundo lugar, el cuerpo, como lugar de castigo, se convierte también en lugar de tentación y de contaminación, de modo que el alma se convierte en delincuente reincidente. La reincidencia en el delito va seguida y correspondida con una reiteración o alternancia entre la vida y la muerte, de modo que la vida deja de ser única pasando a ser una fase de la alternancia entre la vida y la muerte: cada una de estas alternancias confiere sentido a la otra: la vida a la muerte y la muerte a la vida. Esta circularidad o alternancia es lo que da al alma y al cuerpo su significado propio: el alma es el testigo del más allá y el cuerpo es la tumba o cárcel del alma en esta vida.

Esta interpretación del cuerpo como instrumento de castigo provoca de rebote una nueva interpretación del alma: el alma no es de aquí, el alma es divina; encerrada en este cuerpo, arrastra una existencia oculta, de un desterrado. Con ello se llega a la afirmación de la inmortalidad del alma, por ser divina. De este modo la línea divisoria entre los dioses y los hombres pasa por la mitad del hombre. Así llegamos a la idea de que el alma es lo que se sustrae al vaivén entre la vida y la muerte; el alma es una fuerza de existencia más tenaz y resistente. Y de ahí la identificación del alma con el yo, que está por encima de los vaivenes de la existencia.

En cuanto a la caída, propiamente dicha, ésta consiste en que el alma, preexistente y procedente de la Idea, queda inmersa en lo físico, corpóreo, sensible: el alma se mezcla con el cuerpo, con un mal: «en tanto tengamos cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente lo que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad» *(Fedón* 66 b). La ruindad del cuerpo, con la que se encuentra contaminada el alma, afecta a todo el conjunto de la existencia humana, con toda su vida corporal y psíquica. Esto marca como destino del hombre la purificación del alma. El cuerpo nos impide conseguir lo que deseamos: la verdad. Ésta es la ruindad del cuerpo (o su maldad), y cómo se manifiesta esta ruindad y la obstaculización de la meta, la verdad, no por algo puramente corporal, sino por lo anímico del hombre: sentimientos, afectos, instintos, pasiones. En efecto, el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación y demás *necesidades;* el cuerpo nos aflige con enfermedades; y, además, «nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con el cuerpo no nos es posible meditar nunca nada!». De ahí que el cuerpo sea el origen de las guerras, revueltas y batallas, «pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos

vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas». Mientras que el alma es aquella parte del hombre por medio de la cual éste conoce o capta los objetos eternos del conocimiento, las ideas; a ella se opone siempre el cuerpo, sede de las percepciones sensibles, de las pasiones y deseos y del placer.

El alma «está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no por ella misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiendo que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado» *(Fedón* 82 e). Lo terrible de la caída es que impide el deseo fundamental de alcanzar la verdad, y, todavía peor, que uno mismo colabora al propio encarcelamiento por el hecho de someterse al cuerpo. Aquí la caída es expuesta como situación de la que se intenta salir y se indican los caminos de salida, que, en definitiva, son los de la filosofía: «la filosofía [...] exhorta suavemente al alma e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos [...] que no confíe en ninguna cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí [...] Lo que ella sólo contempla [es] inteligible e invisible [...] El alma muy en verdad propia de un filósofo se aparta, así, de los placeres y pasiones y pesares en todo lo que es capaz» *(Fedón* 893 a-b).

c) *San Agustín: el pecado original*

Se ha dicho que san Agustín es el creador del dogma del pecado original. Ciertamente es uno de los que más lo pensó, dándole una formulación teológica que ha pesado enormemente en la historia. Ahora bien, este concepto, «pecado original», en san Agustín no designa el pecado de Adán, sino el estado de pecado en el cual se encuentra toda la humanidad y cada ser humano por el simple hecho de nacer en esta humanidad. Su gran innovación es designar esta situación con el nombre de *pecado,* poniendo así de manifiesto su dimensión teológica, puesto que su raíz consiste en distorsionar la naturaleza de las cosas y su natural ordenación hacia Dios. Por supuesto, comenta abundantemente el Génesis y reflexiona sobre el pecado de Adán, en el cual ve el pecado en estado puro, el orgullo y la avaricia o deseo incontrolado del hombre rebelde. En el pecado de orgullo ve toda la magnitud negativa de la libertad creada para adherirse a Dios. Las consecuencias negativas de ese pecado en la humanidad se tra-

tan en la doctrina de la concupiscencia o de la avidez, que se podría definir como el desorden del deseo fundamental del hombre [4].

Si «pecado» original se refiere a un estado, no a un hecho histórico, se trata de un concepto de pecado que ha de tomarse en sentido *analógico* respecto de su sentido corriente, en el cual el pecado designa siempre un acto personal, libre y responsable. En este caso se trata de un estado, de una situación que afecta a cada uno *volens nolens,* de una condición pecadora «objetiva». Su contenido es doble: implica, por una parte, una ruptura de la relación de gracia con Dios, y en este sentido es fruto de acciones humanas, se trata de una situación culpable, atribuible a las acciones del hombre, no a la creación; por otra, y debido a ello, una degradación del ser humano con relación a lo que debería ser, un desequilibrio, una especie de maleficio interior que todo ser humano ratifica pecando a su vez; en este sentido, se trata de una situación anterior a nosotros en la que nos encontramos, una situación «heredada». Es «original» u originario, no en el sentido de que indique el origen histórico, el inicio histórico o comienzo del pecado, sino que la ruptura con Dios es «originaria», en el sentido de una ruptura que se encuentra en todos los pecados actuales como su «origen».

En este sentido se trata claramente de una caída, de un estado de decaimiento respecto a lo que fue o a lo que debería y podría ser, respecto de lo que es su ser propiamente dicho y respecto a la salvación aportada por Cristo. Así, pues, el pecado original no hace más que reflexionar un dato de experiencia generalizada. Este hecho de experiencia se podría exponer con estos datos: la libertad es la realización de la voluntad que esencialmente tiende al bien y a la vez es esencialmente un acto de comunicación humana, la libertad es algo que se vive y se consigue socialmente. Ahora bien, si resulta que vivimos en una sociedad con unas relaciones que no son de libertad, sino de dominación, entonces la libertad se ve degenerada, porque carece del ámbito propio de surgimiento y de vivencia. Esta situación de corrupción de las relaciones sociales de libertad en relaciones de no-libertad, de dominio, es lo que expresa la noción de pecado original [5]. En este sentido afirmó Max Horkheimer que «la doctrina más grandiosa de las dos religiones, judía y cristiana, es —me baso aquí en una frase de Schopenhauer— la doctrina del pecado original. Ésta ha determinado la historia hasta ahora y determina aún hoy el pensamiento del mundo» [6].

[4] B. SESBOÜÉ, «La racionalización teológica del pecado original», a.c., 14-16.

[5] P. HÜNERMANN, «¿Podemos tener la experiencia del "pecado original"?»: *Concilium* 304 (2004) 131-133.

[6] M. HORKHEIMER, «La añoranza de lo completamente otro», en AA.VV., *A la búsqueda del sentido* (Salamanca [3]1998) 108.

d) *Alienación*

Éste ha sido también con frecuencia, especialmente en ambientes marxistas, el término usado para expresar la situación inadecuada, impropia del hombre, por la que se indica que el hombre no es él mismo, sino que ha sido desapropiado, enajenado, alienado por otros.

Este concepto tiene su origen principalmente en Hegel, aunque hunde sus raíces ya en Rousseau. Es sabido cómo Rousseau ve la situación del hombre histórico como caído, alienado, respecto a su situación originaria, natural, caracterizada por la bondad. La maldad proviene de la sociedad, que ha degenerado al hombre.

En Hegel, el concepto de alienación tiene una amplia gama de significados, por lo que en general puede decirse que tiene una significación ambigua, en el sentido de que puede tener tanto un sentido positivo como negativo. En efecto, alienación puede significar también expresión, exteriorización, que es un momento necesario del proceso de hacerse del hombre. La subjetividad es movimiento de hacerse, por el cual ella no puede quedar recluida en sí misma, sino que ha de exteriorizarse, construyendo un mundo a su medida, un mundo objetivo, una segunda naturaleza de acuerdo con su razón y su libertad. Es el mundo de la moral, de la ética, de la sociedad civil y de la política, además de la historia. La alienación, en sentido negativo, se produce cuando el hombre no se puede reconocer en esta objetivación de sí mismo que debería ser el mundo jurídico y político, el mundo de las instituciones; cuando las instituciones ya no son creídas, vividas, por los sujetos individuales, cuando tienen una vida propia independientemente de lo que es propiamente su fuente. El problema de todos modos, en Hegel, es complejo, puesto que el individuo a su vez ha de ser formado por las instituciones, puesto que éstas representan el estado objetivo alcanzado por el espíritu, que el espíritu subjetivo tiene que internalizar para educarse, aunque eso no excluye que las instituciones puedan ser figuras caducadas, carentes de espíritu, obsoletas, por lo que habrá que crear otras nuevas.

En Feuerbach la alienación se refiere a la esencia del hombre y a Dios, declarando que éste no es más que la exteriorización y la alienación de la esencia del hombre.

En Karl Marx la alienación se refiere al hombre, a su esencia y a sus relaciones sociales, pero se da un cambio muy significativo en el planteamiento de la cuestión. La esencia del hombre no es un concepto abstracto, sino el conjunto de relaciones sociales, el hombre es esencialmente un ser social. La alienación se juega en esta relación entre el sujeto individual y su realización social, de manera que el hombre no se reconoce en el conjunto social y con ello ha perdido una dimensión de su propio ser. Ahora bien, el conjunto de las rela-

ciones sociales viene determinado por las relaciones de producción, por lo que éstas son las causantes de la situación de alienación social. De esta manera, en el proceso de producción es donde propiamente se da el proceso alienador, pues en él el hombre trabajador se ve desposeído de su fuerza de trabajo en favor del propietario de los medios de producción para el cual trabaja, desposeído del resultado o producto de su trabajo, que pasa a ser propiedad del que posee los medios de producción, se ve reducido a pieza (a cosa) dentro del engranaje del sistema productivo y desposeído de las relaciones sociales, que se han convertido en relaciones de opresión y dominio, las cuales no se limitan al proceso de producción, sino que se extienden a la sociedad entera en todos sus ámbitos y estructuras. La alienación es un producto social, una situación social que penetra al hombre entero, producida por las relaciones sociales y, en concreto, por las relaciones de propiedad.

e) *Heidegger: la caída en lo impersonal e impropio*

Heidegger ha sido uno de los pensadores que más ha contribuido a dar actualidad a esta cuestión tan vieja como la filosofía misma, o incluso anterior a ella, dedicándole páginas importantes especialmente en su obra capital *Ser y tiempo.*

La primera y fundamental característica existencial del hombre es ser-en-el-mundo. Ahora bien, este existencial, con la doble determinación de «arrojado» y de proyecto, choca con la manera ordinaria de entenderse el hombre a sí mismo y a la realidad, pues, normalmente, por miedo a sus propias posibilidades, el hombre huye de sí mismo y se refugia en el anonimato del impersonal «uno» o del «se», siguiendo los dictados de lo que «se» hace, «se» piensa, «se» dice. Este refugiarse en el anonimato de la opinión general es la caída.

¿Cómo entender la caída del hombre en el impersonal «uno»? Del texto de Heidegger podemos entresacar tres advertencias preliminares sobre cómo no entender la caída [7]. En primer lugar, una advertencia dirigida a los teólogos, o hacia una comprensión teológica de la caída. No se trata de un estado de corrupción, tal como lo define la doctrina del pecado original y de la caída. «El estado de caída del Dasein no debe ser comprendido como una "caída" desde un "estado original" más puro y más alto. De ello no sólo no tenemos ninguna experiencia óntica, sino tampoco posibilidades y cauces ontológicos de interpretación» (ST 198). En segundo lugar, la caída tampoco es una «propiedad óntica» «mala y deplorable» (ST 198).

[7] J. GREISCH, *Ontologie et temporalité* (París 1994) 225-228, ref. 225.

Si la primera se dirigía a los teólogos, ésta se dirige a los moralistas e historiadores o filósofos o animadores de la cultura y a toda clase de acrecentadores de la humanidad, que la sueñan como superada con el tiempo, si seguimos el «sentido de la historia». En tercer lugar, tampoco se trata de una visión sombría o pesimista del hombre (ST 201). No trata de ofrecer una visión pesimista del hombre, sino de la vida ordinaria, cotidiana, rutinaria.

Escuchadas estas tres advertencias, puestos estos tres límites negativos, que señalan cómo no hay que entender la caída, miremos ahora en positivo qué hemos de entender por ella. La descripción positiva del fenómeno la encontramos en ST 198.

La caída aparece como una modificación o una explicitación, «una determinación más rigurosa», «una interpretación» de la inautenticidad (del ser impropio) (ST 198). Lo que el ser inauténtico es como estado, lo es la caída como movimiento. De ahí se puede sacar ya una primera aproximación: de la misma manera que la inautenticidad expresa un estado, la caída expresa un movimiento, el movimiento por el cual el hombre se da la espalda a sí mismo, a su propia ipseidad, para abandonarse al mundo. Este movimiento de dar la espalda a su propio sí-mismo y abandonarse al mundo Heidegger lo expresa de esta manera: El hombre «en cuanto cadente ha desertado *(abgefallen)* ya *de sí mismo,* entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído *(verfallen)* no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar quizás a tropezar en el transcurso del ser, sino que ha caído en el mundo, en ese mismo mundo que forma parte de su ser» (ST 198).

El mismo Heidegger se pregunta: «¿Qué *estructura* muestra la "movilidad" de la caída?» (ST 199). Este movimiento puede ser caracterizado por tres rasgos: en primer lugar el aspecto *tentador.* Éste es quizás el rasgo que mejor expresa el movimiento, pues el movimiento mismo de la existencia es tentador, se tienta a sí mismo y de esta manera se retiene en su estado de caída (ST 199). El sucumbir al mundo da como efecto una *tranquilización,* una seguridad; seguir a la multitud es tranquilizador. Y éste es el segundo rasgo de la caída. Uno no tiene que pensar por sí mismo, ni deliberar ni decidir, sino que le dan las recetas para su cocina y para su vida, lo que tiene que sentir y desear. (ST 199s). Ahora bien, esta tranquilización no lleva a la inacción, sino al contrario, uno se ve movido como por un torbellino, por aquí y allá y hacia todas partes. Es el tercer rasgo: el ser movido por otro o la *alienación,* que no es el concepto hegeliano o marxista, sino que consiste en ser llevado a algo extraño respecto a su sí-mismo, de manera que a uno le esconden sus propias posibilidades, su propio poder-ser (ST 200).

El resultado es que el hombre no es él mismo: los otros le han arrebatado su ser, o mejor, él se ha abandonado al ser de los demás. Pero estos otros no son alguien, sino «uno», la gente, de manera que el hombre se disuelve en la forma de ser de los otros. Se goza, se gusta, se lee, etc. El uno, que no es nadie determinado y que son todos, prescribe la forma de ser de la cotidianidad, con todo lo que significa de tendencia a la nivelación, al término medio, a la mediocridad.

Dada esta transformación que ha sufrido la existencia, resulta que si las formas originarias del hombre son: discurso, visión (con sus derivados: respecto, atención, preocupación, procuración, etc.) e interpretación, las correspondientes en la cotidianidad son: habladurías, curiosidad (avidez de cosas nuevas) y ambigüedad (ST §§ 35-38).

3. **Conclusión**

La caída pone de manifiesto el carácter internamente vulnerable y degradable de la existencia humana. Dicho carácter viene originado desde distintas instancias, aunque no fáciles de especificar, que por comodidad pueden clasificarse en exteriores e interiores. Las *exteriores* son las que crean la atmósfera, las condiciones objetivas, las estructuras históricas, sociales y culturales que configuran la situación y que impiden, desorientan o incluso impulsan el curso de la existencia de tal manera que no se alcanza la realización plena de uno mismo. Dichas instancias exteriores pueden manifestarse desde formas de opresión y represión, condiciones de vida y de trabajo denigrantes o simplemente por la indiferencia o el imperativo de la opinión pública y las condiciones sociales objetivas de vida. Las *interiores,* que a su vez pueden no ser más que la interiorización de las condiciones exteriores o producidas por causas endógenas, suelen crear un desequilibrio psíquico y anímico interno entre las diversas fuerzas psíquicas o entre las diferentes capacidades intelectuales, de tal manera que el deseo se convierte en ambición o avidez, el deseo de ser en apetencia de tener o poder; la relación interpersonal y social en relaciones de dominio; es decir, lo que san Agustín denomina «concupiscencia». En todo caso, la caída pone de manifiesto la difícil tarea de la libertad y de llegar a ser uno mismo, un sí mismo, en definitiva, la tarea de ser personal y socialmente humanos.

CAPÍTULO XVII
LA CULPA

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *El perdón en la vida pública* (Deusto 1999); BENEDICT, R., *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa* (Madrid 2004); CONDRAU, G. - BÖCKLE, F., «Culpa y pecado», en AA.VV., *Fe cristiana y sociedad moderna,* XII (Madrid 1986) 109-158; DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional* (Madrid 1993) cap. 1 y 2; JASPERS, K., *El problema de la culpa,* o.c.; SARTHOU-LAJUS, N., *La culpabilité,* o.c.

Textos: HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* o.c., § 58; JANKÉLÉVITCH, V., *El perdón* (Barcelona 1999); JONAS, H., *El principio de la responsabilidad,* o.c.; NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral...,* o.c.; RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido,* o.c., 595-657.

La culpa es un mal; consecuencia del mal, que a su vez puede convertirse en nueva fuente de mal. Se trata de un mal de naturaleza especial, por su carácter espiritual, de modo que puede decirse que es específico del hombre. Apunta a un nivel de lo humano que va más allá del bienestar material, económicosocial, pues se trata de un mal anímico, del alma.

Otro aspecto de la problemática acerca de la culpa es su diversidad de significados. La culpa cubre un campo semántico amplio, que va desde la culpa propiamente dicha, la culpa moral, hasta la deuda, algo más externo, pasando por la responsabilidad, ser la causa de algo, los sentimientos de culpabilidad. Por eso suelen distinguirse diferentes clases de culpa. Karl Jaspers distingue cuatro: la criminal, la política, la moral y la metafísica [1]; esta última podría —recogiendo el sentido que él mismo le da— ampliarse llamándola teológica y la criminal podría ampliarse recogiendo todo el sentido jurídico de culpa y responsabilidad. Aquí vamos a hacer referencia a estos significados puesto que tienen un sentido antropológico, dicen algo sobre el hombre.

La antropología de la culpabilidad se despliega en diversos ámbitos, principalmente en el de las ciencias humanas (el derecho, la filosofía moral, la filosofía política, la metafísica, el psicoanálisis) y en el de las religiones (el judaísmo, las tradiciones cristianas). La in-

[1] K. JASPERS, *El problema de la culpa,* o.c., 53s.

fluencia de la especulación cristiana fue determinante en la elaboración de la identidad cultural occidental como «civilización de la culpabilidad». «La culpa entró en este mundo con el pecado» se afirma a veces queriendo dar a entender que la culpa entró en el mundo por la historia bíblica, por la tradición judeo-cristiana, y que, por tanto, se trata de un mero fenómeno culturalmente condicionado, es decir, un producto cultural evitable y eliminable. Dicha afirmación no resiste el más mínimo análisis serio. El problema de la culpa impregna toda la historia humana, desde la época en que el hombre empezó a preguntarse por el sentido y el contenido de su existencia. Si, por una parte, el problema de la culpa es propio de los ámbitos del saber, como pueden ser la teología y la filosofía, la psicología y el derecho, por otra, no hay duda de que todo hombre tiene que enfrentarse en su existencia diaria con el sentimiento de ser culpable, con la conciencia de la culpa y con las consecuencias de la culpabilidad, es decir, con el arrepentimiento, la expiación y la penitencia, con el castigo o el perdón [2].

1. La culpa en nuestra cultura

Mediante la discusión de algunos tópicos usados para caracterizar nuestra cultura, iniciamos el camino de comprensión de la culpa, puesto que ahí nos encontramos con algunos elementos que circunscriben la noción de culpabilidad, confrontándola a otras nociones afines, paralelas o contrapuestas. Estas nociones son la de la vergüenza (cultura japonesa), por un lado, y la del destino (cultura griega clásica), por otro. Finalmente se va a aludir a la cuestión de la decadencia de la culpabilidad en nuestra cultura. Con este primer punto esperamos llevar a cabo una primera aproximación al concepto de culpa, que después iremos desplegando.

a) *Civilización de la vergüenza y civilización de la culpabilidad*

Esta famosa distinción, entre civilización de la vergüenza y civilización de la culpabilidad, fue introducida por Ruth F. Benedict (1887-1948) en su estudio sobre la cultura japonesa [3], que calificó de cultura de la vergüenza, a diferencia de la cultura occidental que sería la cultura de la culpabilidad. Según dicha contraposición, la civilización de la *vergüenza* se caracteriza por privilegiar la relación con

[2] G. CONDRAU - F. BÖCKLE, «Culpa y pecado», a.c., 112.
[3] R. BENEDICT, *El crisantemo y la espada...*, o.c.

las normas exteriores de conducta y basarse en la estima pública; la vergüenza se siente ante otros. La civilización de la *culpabilidad,* en cambio, pondría el acento en la interiorización de las normas de conducta y encontraría su punto de apoyo en la autoestima; uno se siente culpable ante sí mismo.

Los trabajos de Benedict se inscriben en la perspectiva de la escuela culturalista americana que concede una gran importancia a los factores sociales en el desarrollo de la identidad personal, la cual consiste en la interiorización de las pautas culturales vigentes en una sociedad, y se aleja así de la universalidad del modelo freudiano y del evolucionismo, siendo influida por el particularismo de Boas [4].

Según Freud, ninguna civilización puede ahorrarse el sentimiento de culpabilidad que es inherente al género humano. La culpabilidad representa, pues, más bien una estructura invariable del psiquismo humano y no tanto un dato debido a una tradición determinada. Sin embargo, no puede negarse que la sistematización de la culpabilidad en el psicoanálisis freudiano se inscribe, en efecto, en una tradición filosófica y religiosa occidental, en la que los temas de la falta y del pecado original están en el centro de la reflexión sobre el mal. El modelo freudiano de la culpabilidad no puede, por tanto, ser considerado fuera del trasfondo mítico-simbólico de las tradiciones judías y cristianas.

Ahora bien, si el condicionamiento histórico y cultural de la culpabilidad parece indiscutible; no por ello queda justificada la oposición de dos culturas, una fundada sobre la vergüenza y la otra sobre la culpabilidad. Más bien, parece que esta oposición se apoya sobre presupuestos discutibles. En efecto, la vergüenza y la culpabilidad no son sentimientos radicalmente heterogéneos. Hay situaciones en las que los dos sentimientos se dan estrechamente mezclados. La *vergüenza* no se reduce a la sola preocupación por la buena opinión de los demás. Arraiga más bien en el sentimiento de la propia imperfección. Puedo tener vergüenza de mí mismo sin pasar por el apuro de ser visto por otro. Hay una vergüenza ante uno mismo en la que el sujeto sufre por la propia mirada interior que le juzga y le condena. Es cierto que puede decirse que dicha mirada interior es la interiorización de la mirada del otro, pero la interiorización es tal que de hecho el sujeto es el que se juzga y se condena a sí mismo. En este sentido se puede decir que la conciencia de la vergüenza se confunde con la conciencia culpable.

En segundo lugar, la tesis de Benedict supone una superioridad de las civilizaciones de la culpabilidad respecto de las de la vergüen-

[4] Ver lo que se dijo de ella en el capítulo sobre la cultura. Su obra principal R. BENEDICT, *El hombre y la cultura* (Barcelona 1989).

za porque corresponden a una profundización de la vida subjetiva. Frente a esta tesis han protestado pensadores japoneses, calificando de prejuicio cultural el hecho de pensar que los japoneses no tienen sentimiento de culpabilidad. La explicación que dan del hecho de que la vergüenza se confunda con la culpabilidad es porque la cultura japonesa privilegia la solidaridad con el grupo por encima de la responsabilidad personal. Por eso, el sentimiento de culpabilidad está primeramente ligado al hecho de haber faltado al grupo, al sentimiento de haber traicionado al otro.

Curiosamente puede decirse que el sentimiento de culpabilidad en occidente ha tenido un camino semejante: el fundamento de la culpabilidad se ha desplazado de la relación con el otro a la relación consigo, uno frente a sí mismo. Así, hemos llegado a que la culpabilidad se mueve en experiencia puramente subjetiva donde el individuo se ha convertido en la medida única de sí mismo. El hombre culpable sufre entonces más por la ruptura de un equilibrio interior que por los males infligidos a otros.

Si esto es así, hay que concluir que la vergüenza y la culpabilidad son en el fondo un mismo sentimiento, aunque ponen un acento distinto y contrapuesto. Ambos nacen de una relación con el otro, y ambos llevan a cabo una interiorización de dicha relación; y esto no impide que ambos pongan acentos diferentes. La vergüenza acentúa la dependencia respecto del otro, que difícilmente reconoce una cultura occidental que ha insistido en la autonomía y en la interioridad del individuo. La culpabilidad, en cambio, implica la afirmación del individuo en sí mismo, como valor independiente del grupo al que pertenece. En la experiencia subjetiva de la culpabilidad el individuo se afirma como autor responsable y dueño de sus actos, mientras que la vergüenza confronta el individuo a su insuficiencia de base y a su dependencia originaria respecto de una instancia que lo precede y lo supera.

b) *Del mundo griego al mundo cristiano: del destino a la responsabilidad*

Homero atribuye toda conducta humana inexplicable a una intervención divina [5]. La falta (ἄτη [6]) corresponde así a un momento de locura provocado por seres sobrenaturales o demoníacos. No implica culpabilidad alguna. En la *Ilíada* se destaca el momento de la insuflación divina de la locura que incita a Agamenón a arrebatar el do-

[5] E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, o.c., cf. cap. 1 y 2.

[6] ᾌτη significa ceguera del alma, locura; falta, crimen; mentira; ruina, desgracia; dolor. Como nombre propio: Fatalidad, la diosa del castigo y de la venganza.

minio de Aquiles. Agamenón cita tres poderes de los cuales procede la *atē:* Zeus (la voluntad divina), Moira (el destino) y Erinia (el espíritu de venganza). El argumento de la crisis de locura inspirada por la divinidad es inaceptable bajo el punto de vista de los modernos, porque representa una huida ante toda responsabilidad personal y hace ridícula la existencia de una culpabilidad. Sin embargo, el recurso a un poder extraño para explicar el mal hace posible su reconocimiento y su reparación.

El hombre griego es dependiente de un poder irracional que se apodera de él y lo extravía. Este poder no es necesariamente exterior a él. Puede resultar de una fatalidad psicológica que remite a una enfermedad del alma, identificada con la *hybris,* la desmesura, el orgullo. Así, el deseo presuntuoso de conocer de Edipo proviene de la *hybris,* de la arrogancia que eleva al mortal por encima de su condición. Sin embargo, la *hybris* no se contrae como una enfermedad que cae sobre el hombre desde el exterior. Tampoco proviene de la voluntad, sino que participa del carácter de destino. Pero el héroe ha de cargar con las consecuencias de su acción.

El sentido arcaico de la culpabilidad, que Grecia comparte con otras civilizaciones (como la romana y la hindú), se presenta bajo la forma de una culpabilidad hereditaria que se transmite como una deuda, de generación en generación, y permanece todavía vinculada a una figura de destino (Moira). Si los orígenes de la culpabilidad son exteriores a la voluntad, eso significa que el fondo del hombre es sano. Así, el culpable en el mundo helénico no conoce la angustia ni la desesperación, que atormentan la mala conciencia del pecador en el mundo cristiano. El sentido de pecado corresponde a una interiorización de la culpabilidad por la conciencia humana que se reconoce como origen del mal. La noción cristiana de pecado lleva a cabo un cambio en la relación del hombre con el mal que sólo aparece de manera incierta en el mundo griego. El mal ya no proviene de una ley exterior a la condición humana, sino que es el hecho de la libertad humana, de la voluntad que se desvía deliberadamente del bien con una intención malvada.

En el mundo cristiano, en el que el orden del mundo no está preestablecido, el hombre no se puede sustraer a la pregunta por su responsabilidad respecto del origen del mal. La inquietante cuestión de la culpabilidad del hombre se ve reforzada por su relación cara a cara con el Dios trascendente. En efecto, cuanto más crece la distancia infinita que separa el hombre de un Dios todopoderoso y fuente de todo bien, o cuanto más se reconoce la magnitud de la bondad de Dios, tanto más el hombre percibe su imperfección y se impone entonces la idea de su ineludible libertad y responsabilidad ante el mal. El mal no aparece ya como una fatalidad divina o psicológica, sino

que proviene de la voluntad humana y de la posibilidad de ser corrupta. El mal ejerce un poder de fascinación sobre la voluntad, susceptible de desviarse de su destino originario hacia el bien y de pervertirlo. El hombre cristiano no es un juguete de los dioses, al azar de la intrusión de poderes incontrolables. Es responsable de la opción que hace de su existencia y de resistir a la tentación del mal.

La sabiduría griega no llega a admitir que el hombre sea malo a plena voluntad. Más bien su actitud se define por la sentencia socrática según la cual «nadie es malo voluntariamente» *(Menón)*. El punto débil de esta posición, que, por una parte, afirma que el hombre sólo puede querer el bien, es la de identificar el mal con el error o la ignorancia (intelectualismo ético). Frente a lo cual hay que afirmar que no basta con conocer el bien, sino que hay que quererlo, y una voluntad fatalmente buena no es una voluntad [7]. Por tanto, la voluntad no siempre, o no necesariamente, quiere el bien, tiene que decidirse por él.

De todos modos, el cambio en la relación con el mal, que se da con el paso del mundo helénico al mundo cristiano, no es un cambio brusco y tajante, puesto que el argumento de la voluntad, de la libertad de elegir el bien o el mal, está presente en el pensamiento griego, de la misma manera que el argumento del destino, de la fatalidad del mal persiste en el pensamiento cristiano.

c) *El hombre culpable*

El nacimiento del hombre culpable está indisolublemente unido al movimiento de toma de conciencia de sí mismo. La experiencia de la culpabilidad corresponde a una profundización de un conflicto interior que remite o bien al sentimiento de insuficiencia, o bien al sentimiento de falta, o también al principio de solidaridad según el cual el hombre se siente culpable de actos cometidos por otros.

La conciencia que nace en el episodio bíblico de la caída es a la vez vergonzosa y culpable. El hombre expulsado del paraíso toma conciencia de sí mismo, de lo que lo separa de Dios, en la vergüenza y la culpa. El sentimiento de vergüenza que experimentaron Adán y Eva ante su desnudez coincide con el sentimiento de falta. Parece difícil separar la vergüenza de la culpa, hasta tal punto que ambos sentimientos frecuentemente se confunden. Incluso en los casos en que la vergüenza no va unida a la culpa, procede de mecanismos psicológicos semejantes a los de la culpa: una angustia de la exclusión, de la separación de los demás, y una angustia del conflicto interior, de la división en sí mismo.

[7] V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón,* o.c., 93.

La vergüenza y la culpa están, como vemos, indisolublemente unidas a experiencias sociales y subjetivas que implican la dependencia originaria del sujeto, su orientación fundamental hacia el otro. Ambas muestran una imagen trágica de la subjetividad, aislada, replegada sobre sí, e interiormente desgarrada, dividida en sí misma. Esta división no es la misma que se da en la conciencia reflexiva, puesto que aquéllas van acompañadas de un sufrimiento vinculado a la presencia de una alteridad que amenaza desde el interior la unidad y la integridad del sujeto. Aunque la acusación venga del exterior, lo que importa es el modo en que la vergüenza y la culpa son sentidas por el sujeto. Tanto el sentimiento de vergüenza como el de la culpa se manifiestan por una interiorización de la acusación, que se manifiesta, a su vez, con la expresión «*me* siento avergonzado, culpable».

d) *¿Decadencia de la culpabilidad?*

Este tiempo de nihilismo, de después de la «muerte de Dios», se ha calificado como era posreligiosa/cristiana. El debilitamiento de la influencia religiosa/cristiana sobre el desarrollo de la cultura y la construcción de las identidades lleva consigo una desvalorización de la experiencia de la culpabilidad. Ahora bien, esta eliminación de la culpabilidad no es pura liberación, sino que parece estar penetrada por una paradoja que conduce a dos tipos de patología; por una parte, a la ausencia del sentimiento de culpabilidad en la angustia de un vacío interior, y, por otra, al otro extremo, a la inflación del sentimiento de culpabilidad en la angustia del endeudamiento infinito. Dos factores parecen tener un papel importante en los mecanismos de exculpación; por una parte, la pérdida del sentido de la prohibición y, por otra, la descarga de la propia responsabilidad sobre las espaldas de las circunstancias biográficas o sociales.

— La pérdida del sentido de la prohibición

El debilitamiento de una culpabilidad ligada a la transgresión es indisociable de la pérdida del sentido de lo prohibido y de la implantación de lo que Ricoeur llama «el hombre-medida». «El problema del hombre-medida es que hay una relación de igualdad: todo lo que existe es a mi medida. Mientras que el sentimiento sano, productivo, creador, de la culpabilidad es, por el contrario, de estar confrontado a una instancia superior» (Ricoeur).

Este poder de poner y desplazar el sentido de lo prohibido, por uno mismo y a su gusto, disculpa al hombre de toda culpabilidad. Un hombre no puede sentir la experiencia de la culpabilidad si no reconoce la existencia y la legitimidad de una ley que lo precede, lo su-

pera y le permite discernir la distinción esencial para la orientación de su existencia, la del bien y del mal, lo permitido y lo prohibido.

La relación con la ley se vive necesariamente bajo el signo del conflicto para el individuo, porque representa un obstáculo a su deseo de omnipotencia y le acompaña el temor a ser castigado, condenado. Pero, a pesar de ello, estructura su humanidad, preservándola de veleidades inherentes al carácter ilimitado del deseo, en cuyo caso el deseo mismo puede traducirse en autodestrucción. El «todo está permitido» encierra el carácter desesperado de una libertad que puede producir la muerte y la destrucción. La descalificación de lo prohibido desplaza tanto el sentido de la culpabilidad como el de la vergüenza.

— La exculpación por circunstancias exteriores

El debilitamiento de los valores religiosos/cristianos ha debilitado a su vez el sentido moral y religioso de una culpabilidad vinculada a la trasgresión de la ley, pero también la ligada al deseo. Ciertamente puede pensarse que la actual exculpación quizás no sea más que una reacción al exceso de culpabilización en el pasado. Pero, en todo caso, hoy nos encontramos con que no hay culpables, sino víctimas o enfermos. No cometemos faltas, sino errores o locuras.

Parece como si la idea de destino reapareciera constantemente bajo nuevas figuras, que siempre son invocadas para excusar el comportamiento humano, como pueden ser la evolución biológica, psicológica, la educación, la situación social, etc., que tienden a exculpar al hombre al precio de negarle la libertad. Toda exculpación se suele hacer al precio de negar la capacidad de elección y de comportarse según su opción. Únicamente allí donde cabe la posibilidad de reconocer la culpa, hay lugar también para la libertad, y, por tanto, para la vida propiamente humana. Recortar la culpabilidad puede también significar cercenar al mismo tiempo algo muy específico del hombre.

Quizás quede un resto, una «huella negativa» (Ricoeur) de la influencia cristiana: una culpabilidad arcaica, tan difusa como insondable. Esta culpabilidad arcaica se haría presente en la necesidad de buscar siempre el chivo expiatorio para los males, tanto personales como colectivos, lo cual se pone de manifiesto en el mismo hecho de que hay víctimas de..., y, por tanto, hay culpables, los otros, lo otro.

2. La culpabilidad moral

La culpabilidad [8] moral se vincula al nacimiento de la subjetividad; ella se refiere a la relación que cada uno mantiene con el bien y

[8] N. SARTHOU-LAJUS, *La culpabilité,* o.c., 11s.

el mal. Así que la acusación moral no puede ejercerse desde fuera, sino que proviene de la interioridad de la conciencia. La culpabilidad moral genéticamente se confunde con el desarrollo del sentimiento de culpabilidad y corresponde a una profundización del conflicto interior y de la interiorización de la falta, hasta el punto de aparecer como la única forma de culpabilidad. Su sanción es el remordimiento, que representa tanto una esperanza de purificación (si se alcanza el perdón) como la angustia de un proceso interminable, sin fin (en caso de no haber esperanza de perdón).

Tanto la culpabilidad moral como la jurídica se refieren a la persona. La *jurídica* se refiere a actos de la persona, sin adentrarse en el foro interno de su conciencia; pero no siempre resulta fácil separar la persona de su crimen, los dos foros (interno y externo, actos y persona). Así que la culpabilidad, especialmente en el derecho penal, pertenece a un universo que compromete el juicio de una persona. Sin embargo, la acusación jurídica proviene de una instancia exterior que limita la culpabilidad a un mal causado a otro y preserva al culpable de la dimensión infinita de la venganza.

La acusación *moral,* por el contrario, proviene del foro interno de la persona. La conciencia, que es el único juez, profundiza así el sentido de la falta y de la responsabilidad, al precio de correr el riesgo de desconectarlas de la acción, del mal efectivamente cometido, haciéndolas así infinitas. Por otra parte, esta individualización de la falta y de la responsabilidad permite igualmente establecer grados de culpabilidad. Supone que el hombre no es ontológicamente culpable y que no existe la figura humana del mal absoluto. Si el remordimiento coincide con la prueba dolorosa de su indignidad personal, puede ser la ocasión de un renacer. Esta redención no se cumple ciertamente en la soledad obstinada y orgullosa de la vida de conciencia; necesita de la presencia de un testigo-amigo capaz de tener una mirada de amor, una mirada nueva sobre el hombre culpable, a pesar de su miseria.

Dos aspectos destacan en la consideración de la culpabilidad moral o la conciencia de la falta: por una parte, la interiorización de la deuda y, por otra, la causalidad insondable de la voluntad libre, con visos incluso trágicos.

a) *La interiorización de la deuda*

Nietzsche en su génesis de la mala conciencia define el concepto de falta como una interiorización de la idea de deuda material [9]. La explicación genealógica muestra así que el concepto moral de falta

[9] F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral...,* o.c., 71.

que resulta de una evolución de la relación primitiva entre el acreedor y el deudor por un proceso de interiorización lento y oscuro. Heidegger, retomando y aceptando en sus líneas fundamentales el análisis de este parentesco entre la deuda y la falta, introduce una aclaración importante. La noción de deuda es del orden del tener, que pone de manifiesto una exterioridad. En cambio, la culpa sugiere el significado de ser responsable de: ser la causa de, ser el autor de algo o ser la ocasión de algo.

La conciencia de la falta es una conciencia dividida consigo misma en la que el sujeto se siente ya deudor respecto de sí mismo. El sentimiento de culpabilidad es la expresión de esta discordancia interna. El hombre, atormentado por el sentimiento de la culpabilidad, se convierte él mismo en su propio teatro de la crueldad, en el que es a la vez juez y víctima de sí mismo. La dimensión trágica de la conciencia de la falta está vinculada a esta paradoja de ser el mismo el que juzga y el que condena. La conciencia culpable toma la carga de esta escisión interna en la medida en que la sufre. La división tiene como efecto un repliegue sobre sí y una pérdida de comunicación con los demás. La deuda mantiene todavía esta relación con los demás, que preserva al sujeto deudor del vértigo de una escisión interna. La conciencia de la falta divide al sujeto consigo mismo al mismo tiempo que rompe su relación con los demás. Separándose de los demás la conciencia culpable corre el riesgo de encerrarse en sí misma haciéndose más oscura a sí misma.

La conciencia moral va unida al nacimiento de la subjetividad y a la promoción de la conciencia como medida del mal. La culpabilidad moral del hombre se mide por el sentimiento que tiene de ella. Se evalúa según la conciencia, de acuerdo con parámetros que ella misma establece o acepta como objetivos, y no ante el otro. El vínculo entre la falta y la persona es, por tanto, indisoluble. No hay más falta que la personal. La falta no es imputable más que a una persona que se define como agente moral. Lo que está en juego en el concepto moral de falta es la imputación del mal a alguien considerado como autor. La falta no se transmite de generación en generación, de padres a hijos, como la deuda. La imputación personal de la falta marca pues un progreso moral en el sentido de que un inocente no paga por un culpable. Sin embargo, esta interiorización y esta personalización de la falta, según la cual la conciencia toma el mal a su cargo, representa tanto una profundización de la subjetividad como una amenaza de escisión destructiva interna.

b) *La causa de la falta, ¿la mala voluntad?*

Es difícil desenredar la madeja de causas de una falta que constituye la culpabilidad moral. La idea de falta supone la imputación del mal a un agente moral considerado responsable de sus actos. Pero ¿en qué medida soy responsable del mal al que sucumbo? El enigma de la falta es el de un hombre que se reconoce capaz de causar daño a otro. Necesariamente la falta se comprende a partir del problema de la libertad humana, pero eso no implica que el hombre sea el origen único del mal, o que, dicho con otras palabras, sea un malvado absoluto.

La conciencia que comete la falta se encuentra en una situación trágica en la que no puede reconocerse en el origen de la acción que ella considera falta, ni tampoco puede negarse, como si esta acción no le concerniera, pues es su autor. La experiencia de la falta divide así al sujeto contra sí mismo ante las consecuencias de sus actos, ante la causalidad insondable de sus actos. La causalidad insondable da testimonio de los límites de toda reflexión sobre la culpabilidad moral: la falta es efectivamente la expresión de una mala voluntad, cuyo secreto parece impenetrable. ¿Qué es una mala voluntad? ¿Es una voluntad que no cumple bien su cometido, que no «funciona bien», «quiere mal», es decir, débil o erróneamente, una voluntad desfalleciente? ¿O bien una voluntad que «quiere el mal», una voluntad malvada? La frontera es frecuentemente turbia entre las dos voluntades, pero es, sin embargo, el origen de la distinción entre maldad y debilidad.

La maldad es la posibilidad de una libertad que se cumple en un juego cruel: el placer de ofender, de humillar a otro y de hacerlo sufrir. Designa una voluntad malvolente, malhechora, que quiere el mal de alguien, de cualquiera, no del extraño, sino paradójicamente de alguien casi idéntico, apenas diferente. Lo que el malvado odia en el otro es el espejo de su propia finitud. Por eso, nada desarma al malvado, nada despierta su compasión, especialmente no la despierta la vulnerabilidad del otro sobre el cual ha volcado su odio.

El carácter insondable de la falta se manifiesta también en las intermitencias de una voluntad que no se compromete nunca de manera incondicional en un camino del mal, sino ocasionalmente, aunque de forma repetida, sea por falta de valor o de decisión. La voluntad humana es débil e impura, o dicho de otro modo, el interés, el amor propio, la vanidad se mezclan siempre con las mejores intenciones y pueden insensiblemente acabar por prevalecer sobre ellas.

3. La dimensión ontológica de la falta

En el cuadro [10] de una visión moral en sentido estricto, la falta se limita a un acto que implica una transgresión de una ley o de un deber. Por definición el concepto moral de falta conecta con el obrar y no con el ser. Sin embargo, el sentimiento de la falta desborda la objetividad de un acto preciso y atañe al ser mismo del sujeto que ha fallado, y ahí radica la distinción entre la culpabilidad jurídica (que se refiere puramente a acciones) y la moral (que se refiere al sujeto).

Así que el sentimiento de la falta fácilmente va más allá de la acción para fijarse en las resonancias de nuestros actos sobre la conciencia y el sujeto. La mala conciencia sufre por no ser ya lo que era antes de la acción, puesto que la acción la afecta a ella misma (el que roba queda afectado por la calificación de ser ladrón). Experimenta no sólo una disminución de su ser, sino también una alteración profunda: ha perdido su integridad moral y su inocencia. La expresión del sentimiento de falta se perfila así sobre el fondo de un sentimiento más amplio y real de una carencia, de un fallo, de haber faltado a la llamada que define su ser: es el sentimiento de habernos quedado más acá de lo que somos propiamente, de no haber respondido a la llamada, de no estar a la altura de nosotros mismos.

Éste sería un primer nivel en el que empieza a asomarse un sentido ontológico de la culpa: el sujeto mismo es el afectado por su acción, por su falta; es culpable. Así resulta que la conciencia de la falta es una experiencia moral y subjetiva que tiene que ver con un «ser en falta», cuyo estatuto es de orden ontológico. En este sentido, Heidegger da a la falta una dimensión ontológica que no otorga a la deuda. Para mostrar esta dimensión ontológica invierte la relación entre acto culpable y ser culpable, de manera que éste es anterior a aquél, el ser es anterior al acto. El «ser culpable» no resulta de falta alguna determinada, sino al contrario, hace posible que se dé la falta. Cometo una falta porque mi ser está ya siempre en falta. La culpabilidad aquí no proviene de un hacer, sino más bien de un ser (ST 302).

Ahí ya nos encontramos con otro nivel, propiamente ontológico, de la culpa, que es propio del hombre, independientemente de sus actos. Ahora bien, ¿en qué se basa dicha inversión de la relación entre ser y acción?, ¿de dónde surge este nivel de la culpa? Este ser culpable o estar en falta originario, existencial, anterior a cualquier acción no puede ser de carácter moral, sino ontológico; debe arrancar de algo constitutivo del hombre. En efecto, según Heidegger, la falta arraiga en el mismo hecho de que el hombre se encuentre llamado y arrojado a la existencia, de modo que la conciencia de la fal-

[10] N. SARTHOU-LAJUS, *La culpabilité,* o.c., 60s.

ta se conecta con la interpelación más propia de su ser. Cada uno está remitido a la propia responsabilidad de su ser, del que dispone como de una carga (un encargo, una vocación), manteniéndose siempre más acá de sus posibilidades. En este sentido, el ser mismo es una llamada, porque el hombre está en falta (culpa) y tiene por delante posibilidades para realizar. «Soy culpable» es para Heidegger un enunciado existencial irreductible a la confesión de del que ha cometido x actos moralmente reprensibles. Dicho enunciado contiene la confesión de que el hombre es «siempre culpable ya por el mero hecho de existir» (ST 300). La existencia es una deuda por sí misma.

El sentido existencial de la culpa, como constitutiva del ser del hombre, debe buscarse en el nivel del ser arrojado. El hombre permanece constantemente por debajo, más acá de sus posibilidades (ST 303), y en este sentido no es su propio fundamento. De esta manera hay que decir que el hombre «como tal es culpable» (ST 304). El hombre está en falta porque no se mantiene a sí mismo, está en deuda desde su inicio, se debe a... al ser, a otros, a Otro.

4. La responsabilidad como llamada

Esta relación [11] entre responsabilidad y llamada, que Heidegger establece, viene dada por el lenguaje mismo, muestra que la responsabilidad es la capacidad que uno tiene de responder de sus actos o de actos de otro, y de responder a alguien o ante alguien, sea un representante de la ley, un tribunal, etc. En el campo de la filosofía contemporánea el sentido de la responsabilidad moral se ha desplazado de la significación kantiana de imputación, el hecho de responder de sus actos como sujeto libre, a la significación de asignación, al hecho de responder a una llamada que precede y excede el libre compromiso del sujeto.

a) *De la imputación a la asignación*

Ahora vamos a ver dos concepciones de la responsabilidad, una como imputación y otra como asignación.

La imputabilidad [12], tomada en su sentido moral, supone la existencia de un sujeto capaz de saber lo que debe hacer y de comprometerse personalmente a hacerlo. Hay una relación libre entre el sujeto y su acción; actúa y obra libremente. La acción humana misma se

[11] Ibíd., 61s, cf. 122.
[12] Ibíd., 62s.

define por estas dos características de su agente: que éste obra con conocimiento y con voluntad, con conciencia y con libertad. El concepto kantiano de *imputación* moral va ligado a la consideración de la persona agente como causa libre, susceptible de determinarse por ella misma mediante el uso de razón. El primer sentido de responsabilidad es el de responder de las acciones que uno realiza. Éste es el sentido de la imputación. Desde una perspectiva kantiana, es decir, de la responsabilidad como imputación, el fundamento de la responsabilidad es la autonomía del sujeto que libremente sigue la ley que le dicta la razón. El sujeto moral es el autor de la asignación ética: es él quien se obliga a responder en la medida en que es capaz de darse la ley y de someterse a ella.

En cambio, la responsabilidad entendida como *asignación* arraiga en una relación previa por la que uno se siente abierto y afectado por una interpelación, y entonces la responsabilidad aparece como *llamada,* que arraiga en una pasividad primera, previa al sujeto, que es la condición de su apertura al otro, de su capacidad de acogida y de su disponibilidad. La responsabilidad, en este caso, procede de una orientación fundamental hacia el otro. Lo que caracteriza la llamada es que el sujeto no tiene la iniciativa. La llamada lo toma, se apodera de él y lo pone en movimiento. La responsabilidad moral se funda entonces en la presencia de otro que afecta al sujeto como no lo haría él mismo por sí mismo.

La *imputación* se refiere a acciones llevadas a cabo, de las que un sujeto es hecho responsable, mira, pues, hacia el pasado; la *asignación* se refiere más bien al futuro, trata de encargo, de una responsabilidad de la que el sujeto es hecho depositario.

Lévinas conceptualiza expresamente esta segunda perspectiva, en la que la responsabilidad, vivida como una asignación, no procede de la voluntad del sujeto: «Mi responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión» [13]. Yo no elijo ser responsable, sino que me veo investido de una responsabilidad. La asignación introduce una heteronomía en el fundamento de la responsabilidad moral; supone que el sujeto no tiene la iniciativa, que no manda, aunque sea el único al que le concierne.

b) *La responsabilidad por el otro vulnerable*

De la culpabilidad [14] jurídica a la moral se opera un desplazamiento del objeto y del sentido de la responsabilidad. En el plano *ju-*

[13] E. Lévinas, *De otro modo que ser...,* o.c., 54.
[14] N. Sarthou-Lajus, *La culpabilité,* o.c., 63s.

rídico el hombre es responsable de los efectos de su acción; en el plano *moral* es responsable del otro. La cuestión jurídica de la responsabilidad es: ¿de qué soy responsable? La cuestión moral de la responsabilidad es: ¿de quién soy responsable? La responsabilidad moral es una inquietud por el otro como ser vulnerable. La responsabilidad por el recién nacido, o en general por el niño, es el arquetipo de la responsabilidad moral de Lévinas y de Hans Jonas.

Hans Jonas (1903-1993) parte del hecho de un deber natural de responsabilidad: «En la moral tradicional encontramos un caso [...] de una responsabilidad y un deber elementales no recíprocos, que se reconocen y practican espontáneamente: la responsabilidad y el deber para con los hijos que hemos engendrado y que perecerían sin los cuidados que a continuación precisan» [15]. Se trata de un deber natural y a la vez no recíproco, por mucho que se pueda esperar una cierta correspondencia, en el sentido de que en la vejez uno reciba los mismos cuidados, éstos no fundamentan los primeros, y en este sentido no se basan en una reciprocidad propiamente dicha. «Es éste el único comportamiento totalmente altruista procurado por la naturaleza» (p.83). Esta responsabilidad se caracteriza: 1) por su carácter natural y, por tanto, universal, y 2) por la razón o motivo que impulsa dicha responsabilidad, es decir, la situación de necesidad de protección, pues se trata de una relación «no entre adultos autónomos», sino «con la *prole* necesitada de protección», y esta relación es «consustancial al hecho biológico de la procreación» (p.83). Por esta doble característica —natural y de necesidad vital de protección— este caso de responsabilidad se convierte en «el arquetipo de toda acción responsable, arquetipo que, felizmente, no precisa ninguna deducción a partir de un principio, sino que se halla poderosamente implantado por la naturaleza en nosotros» (p.83). Sólo un ser frágil asigna al sujeto una responsabilidad hasta el punto de «tomarlo en rehén» [16], como dice Lévinas. No soy libre de eludir la responsabilidad por el otro frágil, desvalido.

La responsabilidad moral se funda, por tanto, según Jonas, en lo que él llama «una inquisitiva heurística del temor» (p.357). ¿Cómo puede el temor convertirse en principio de responsabilidad moral? La responsabilidad moral activa comienza con esta pregunta: ¿qué le sucederá a él si yo no me ocupo de él? Esta pregunta funda el «temor responsable», el temor que incita al sujeto a movilizar sus capacidades de acción para cuidar al otro vulnerable.

[15] H. JONAS, *El principio de la responsabilidad,* o.c., 83.
[16] E. LÉVINAS, *De otro modo que ser,* o.c., 180.

c) *La extensión de la responsabilidad moral*

¿Hasta dónde puede extenderse la responsabilidad moral? El campo de la responsabilidad moral se extiende tanto como nuestro poder (o capacidad) de perjuicio. El poder inquietante en la era de las nuevas tecnologías da a la responsabilidad humana nuevas dimensiones. La responsabilidad moral se vuelve ahora hacia el otro vulnerable sin consideraciones de límites en el espacio y el tiempo.

En este sentido, Jonas introduce el principio de una responsabilidad respecto de las generaciones futuras, que amplía enormemente el círculo de la acción moral. La preocupación por el medio ambiente en nuestros días es un reflejo de esta extensión. Las viejas prescripciones de la moral kantiana están restringidas a la esfera de la proximidad, que se basa en la contemporaneidad del sujeto responsable. La responsabilidad respecto de la humanidad futura se define más bien a partir del modelo de la responsabilidad de los padres para con sus hijos. Esta responsabilidad tampoco incluye la idea de reciprocidad, en la que se funda la teoría tradicional de los derechos y obligaciones. La responsabilidad para con las generaciones futuras es una obligación no recíproca, unilateral, que no se inscribe en el orden del intercambio, sino que enlaza con la ética del don.

La responsabilidad moral comparte con la jurídica la idea de que somos responsables de lo que hemos hecho. Esta dimensión *retrospectiva* de la responsabilidad no se limita a los actos cuyos efectos son experimentados y denunciados como perjudiciales. Supone una cierta contemporaneidad entre el agente responsable y el afectado, y se cierra con la idea de reparación. El sujeto moral no es responsable solamente de los actos cometidos en el pasado, sino igualmente responsable de los efectos potencialmente perjudiciales de su acción presente. Esta dimensión *prospectiva* de la responsabilidad invita a un comportamiento de precaución y de prudencia. Es ciertamente difícil prever los efectos lejanos de una acción en la medida en que ellos se ven inmersos en el flujo imprevisible de necesidades exteriores. Pero ante la incertidumbre de los pronósticos, según Jonas, hay que hacer prevalecer (es moralmente más responsable) lo peor sobre lo mejor con el fin de evitar la catástrofe. «Se profetiza la catástrofe para impedir que llegue. Y sería el colmo de la injusticia burlarse después de los alarmistas, si la situación no llegó a un punto tan extremo. Su mérito tal vez resida en quedar burlados» (p.201).

La responsabilidad moral no comienza con la decisión de pasar a la acción, sino que está ya comprometida en las intenciones secretas, los motivos inconfesables que ordenan los pensamientos y mandan los movimientos del corazón.

5. El perdón

Quedaría manco un tratamiento de la culpa que no prestara atención a lo que ésta aspira: el perdón. El poder de perdonar tiene una fuerza enorme sobre la persona y sobre el tiempo. En efecto, por una parte, el perdón pone en cuestión la creencia en la fatalidad del pasado, que domina las patologías del sentimiento patológico de la culpabilidad y del remordimiento. El perdón actúa en una doble dirección: versa sobre actos (de los que absuelve) y se dirige a alguien (a quien reconcilia, sana, rehace, abriéndole un nuevo futuro). Por tanto, el perdón también pone en cuestión el vínculo indisoluble entre la falta cometida y la persona, la cual no puede ser reducida a un acto pasado. Este reconocimiento de la persona, a pesar de sus faltas, sólo es posible en el contexto de la relación interpersonal. Se fundamenta sobre el poder del amor, el único que accede a la verdad de la persona y a lo que ella es capaz de dar.

a) *El perdón: su poder de desvincular del pasado y abrir nuevo futuro*

El que siente remordimientos sufre por el carácter irrevocable de lo realizado, de no poder deshacer lo que fue hecho. Sin embargo, el sentido de lo que pasó no está nunca definitivamente fijado. Como muestra Ricoeur, en el nivel del relato se ejercen el trabajo del recuerdo y la posibilidad de modificar el sentido del pasado. No es posible hacer que, lo que una vez fue hecho, se convierta en no acontecido; pero, en cambio, lo que sí puede ser modificado del pasado sin alterarlo es su carga moral, su peso de deuda que se siente como una carga sobre el presente y obstruye el futuro. «Es así que el trabajo del recuerdo nos pone en el camino del perdón en la medida en que éste abre la perspectiva de una liberación de la deuda, por la conversión del sentido mismo del pasado» [17].

El perdón no borra el mal cometido en el pasado, no lo convierte en no acontecido, pero sí ofrece la posibilidad de dar a este pasado un sentido nuevo, liberado del peso de una deuda impagable. Esta nueva aprehensión del pasado se apoya en la mirada del otro que saca al hombre de remordimientos de sus deliberaciones solitarias, desligándolo, «absolviéndolo» de los actos que cometió.

La facultad de perdonar introduce una doble ruptura en el curso del tiempo y en la relación que el agente moral tiene con su acción.

[17] P. RICOEUR, «Le pardon peut-il guérir?»: *Esprit* (mars-avril 1995) 77-82, cita p.80.

Rompe con la irreversibilidad del pasado y desvincula al hombre de las consecuencias de sus actos. No borra los hechos, pero los «absuelve» de su agente (recordemos que éste quedó afectado por sus actos). De esta manera la facultad de perdonar da de nuevo futuro al pasado y renueva así la capacidad de obrar al hombre haciéndolo un agente libre.

Según H. Arendt, el poder de desligar que tiene el perdón se basa originariamente en la evidencia de que «los hombres no saben siempre lo que hacen» [18], sea por ignorancia, ofuscación o por impotencia, debilidad. No siempre conocen la profundidad de su falta y no pueden prever todas las consecuencias de sus acciones. En definitiva, el poder de separar (desvincular, absolver) un agente moral de su acción se apoya sobre el hecho de que ningún acto agota a la persona. Así que, aunque la falta sea imperdonable, el culpable es perdonable, puesto que no se reduce a la falta cometida. El perdón no borra la falta, sino que absuelve al culpable; condena la maldad de la acción, pero salva al malvado. Desligar así a la persona de las consecuencias de sus acciones, separarla de su falta, es «absorberla», darle la posibilidad de nacer de nuevo, de recomenzar. Mientras el remordimiento bloquea al culpable en su capacidad de obrar, el perdón le devuelve sus posibilidades de vida todavía no cumplidas. «La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: "vales más que tus actos"» [19].

El perdón conserva así memoria de la falta, pero no vincula todo el destino de un hombre a la falta cometida. El perdón se basa, en primer lugar, en la mirada amistosa, misericordiosa, reconciliadora del que perdona y, en segundo lugar, sobre el valor moral de la persona, que ningún acto puede agotar. La condena de un acto no puede convertirse en condena de todo un ser sin disolver el valor moral de la persona. El perdón supone que la naturaleza de una persona no está definitivamente fijada y sin posibilidades de cambio. El perdón es un acto milagroso que tiene el poder de resucitar: permite nacer de nuevo y así continuar viviendo.

b) *El perdón y la excusa*

El deber de perdonar, de desligar a los hombres de lo que hicieron, es restringido, según Arendt. Se refiere sólo a las «faltas cotidianas», a las faltas que los hombres cometen sin querer, sin saber lo que hacían, sin prever las consecuencias de sus actos. «La insistencia

[18] H. Arendt, *La condición humana,* o.c., 314s.

[19] P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido,* o.c., 643.

en el deber de perdonar procede claramente de que "no saben lo que hacen", y esto no se aplica al punto extremo del pecado y al mal voluntariamente deseado» [20]. En esta perspectiva, el deber de perdonar es condicional. Se mide por la naturaleza y la profundidad de la falta. No comprende más que la ausencia de libertad del que ha obrado mal. El crimen, que manifiesta la voluntad deliberada de dañar a otro, es imperdonable para Arendt. Sin embargo, un perdón que no contempla más que las faltas insignificantes, un perdón para los actos cometidos sin mala intención, este perdón ¿es todavía un perdón? ¿No se confunde con la excusa?

Vladimir Jankélévitch distingue entre perdón y excusa. La *excusa* es condicional y tiene que ver con el poder de la inteligencia de hacer comprensible el mal, de explicarse, en definitiva de excusarse. El *perdón* es incondicional y proviene del poder ilimitado del amor que corresponde a lo insondable de la falta. La excusa es intelectiva y no se refiere más que al mal explicable y superficial. El perdón es un acto de amor que trasciende toda causalidad del mal y tiene en cuenta su irracionalidad. «Por eso las "razones" de perdonar apenas son más admisibles que las "razones" de creer: si perdonamos es porque no tenemos razones; y si tenemos razones, compete la excusa, no el perdón» [21].

Cuando se dice que no todo es perdonable, se piensa en realidad que no todo es excusable. A diferencia de la excusa, fundada sobre circunstancias atenuantes, sobre una explicación del mal cometido a partir de móviles que el culpable no domina, el perdón se confronta con el escándalo de lo libremente querido, lúcidamente cumplido. Si no se debiera perdonar más que el mal comprensible, no se perdonaría, se excusaría, se olvidaría. Se excusa a un ignorante, se perdona a un malvado. No todo es excusable, pero todo es perdonable.

c) *El perdón colectivo*

La condena moral de los crímenes del siglo XX ha rehabilitado el sentido de un lugar para el perdón en la historia, en el plano colectivo. Ahora el perdón parece irreductible a la esfera privada. Se introduce en la escena política y se convierte en una condición indispensable para la supervivencia y la curación del cuerpo social (pensemos en la transición política española a la democracia, en la posguerra de la II Guerra Mundial, el tiempo posterior a la supresión del Apartheid, etc.). Sin embargo, el perdón como proceso histórico y

[20] H. ARENDT, *La condición humana,* o.c., 314s.

[21] V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón,* o.c., 144.

político no funciona por sí mismo, oscila entre la aspiración de una sociedad a olvidar su pasado, a borrar los acontecimientos traumáticos y la exigencia de un reconocimiento de lo que pasó, exigencia de memoria.

— Entre la necesidad del olvido y el deber de memoria

En principio el perdón en política es poco creíble, porque tiende a desnaturalizarse y a convertirse en olvido. Los montajes jurídicos que introducen el perdón en la historia suelen generar formas institucionalizadas de olvido. Así, la amnistía es una forma de perdón político que se parece a un borrar el pasado. A la prohibición de encausar, de llevar las causas ante la justicia, se une la abolición misma de los hechos como faltas. El procedimiento de amnistía general, tal y como se produjo en Chile o en un primer momento en Argentina, incita a sentir como si los acontecimientos nunca hubieran ocurrido. ¿Cuál es el fin de esta liquidación mágica de un pasado traumático? La reconciliación nacional y el relanzamiento de la historia.

Puede parecer legítimo reparar mediante el olvido las heridas del cuerpo social. ¿Hay otras alternativas para asegurar la transición de un régimen totalitario a uno democrático? ¿Los procesos? ¿La depuración? Pero en un régimen en el que ya no hay culpables ni responsables claramente identificables, en el que nadie es inocente, porque cada uno ha colaborado más o menos para sobrevivir, es el anonimato de un sistema que se revela como criminal [22]. El mal político escapa entonces tanto a la justicia como al perdón. Si el olvido a veces parece la única condición de una renovación de la vida en sociedad, ciertamente puede inquietar el precio a pagar por este reconocimiento.

El olvido viene dado por el devenir histórico mismo, pero carece de valor moral, porque considera el mal como insignificante. El olvido ¿no significa decir a las víctimas que las humillaciones padecidas no pueden ser ni reparadas, ni siquiera reconocidas por la comunidad humana y política? Y, por otra parte, los traumas del pasado que son reprimidos (no reconocidos ni expiados, al menos con el duelo pertinente) corren el riesgo de reproducirse alimentando el espíritu de resentimiento y de venganza.

Respecto del olvido, es clarificadora la distinción de Ricoeur entre «el olvido de huida» [23], que proviene de la mala fe, que es «lo contrario del perdón», y «el olvido activo», que es el que obra el

[22] Es lo que denunció Hannah Arendt como banalidad del mal, incluso en los dirigentes políticos y administrativos del poder despótico. Cf. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona 1999).

[23] P. RICOEUR, «Le pardon peut-il guérir?», a.c., 77-82, ref. p.81.

duelo, «liberador, que sería como la contrapartida y el complemento del trabajo de recuerdo». «El olvido de huida» versa sobre hechos del pasado y consiste en no informarse sobre el mal cometido ni querer saber nada de él. «El olvido activo» es un complemento del recuerdo porque no versa sobre acontecimientos, sino sobre el odio que los acompaña. Se parece al verdadero trabajo de duelo que apunta a desligar el objeto del amor, idéntico al del odio, en el sentido de una relación más interiorizada que permite la reconciliación.

Ahora bien, el perdón no puede convertirse en un acto ético-político si no asume la responsabilidad de una memoria de la historia que va más allá del trabajo terapéutico de duelo. Esta responsabilidad de una memoria de la historia puede permitir abrir nuevos horizontes por el relato. En este nivel de la palabra, del intercambio de palabras, el sentido del pasado puede ser transformado. Según Ricoeur, «esta transformación del pasado consistente en el hecho de narrar de otra manera y desde el punto de vista del otro, adquiere una importancia decisiva cuando se trata de acontecimientos fundadores de la historia y de la memoria comunes» [24].

La comisión «Verdad y Reconciliación», creada en África del Sur de diciembre de 1995 a julio de 1998, pretendía este trabajo de memoria para fundar la transición democrática basada sobre la coexistencia de todos los Sudafricanos más que sobre el espíritu de odio o de venganza. Fue requerida por Nelson Mandela y presidida por Mons. Desmond Tutú en un espíritu de comprensión que se inspira en la lógica cristiana del perdón y rompe con una lógica judicial fundada sobre la acusación y el castigo de los culpables. Estaba formada por tres comités: uno de violación de los derechos humanos, otro de reparación de daños y un tercero de amnistía. La amnistía concedida por la comisión era individual y condicional, a diferencia de la amnistía general instituida en Chile. Suponía la confesión de sus faltas y un reconocimiento de las víctimas. No se trataba de borrar los crímenes, sino de revelarlos y de reconocerlos públicamente con abundancia de testimonios. Ciertamente, dicha amnistía es un compromiso que no significa el perdón; no implica que las víctimas mismas perdonen. Pero la fuerza pública y moral de esta comisión consistió en suscitar procesos individuales de perdón, sin buscar institucionalizarlos, como tampoco exigió el arrepentimiento.

[24] Ibíd., 77-82, ref. p.79.

— Perdón sin arrepentimiento y perdón en nombre de otro

Lévinas pone dos condiciones para conceder el perdón: el arrepentimiento del ofensor y la misericordia del ofendido. Con ello seguramente está señalando el cauce normal del perdón entre personas individuales. Pero ¿cómo perdonar a un ofensor que rechaza el perdón porque no se siente culpable, como es el caso de los criminales nazis o de los Gulag? Los verdugos no suelen arrepentirse, y entonces serían imperdonables. Pero, por otra parte, se podría argumentar que el perdón arraiga precisamente en el hecho o la suposición de que el ofensor no sabía qué hacía al cometer la falta. Dicha fundamentación es congruente tanto desde un planteamiento griego, según el cual nadie hace al mal voluntariamente, como desde un planteamiento cristiano, de acuerdo con la frase de Jesús en la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». Pero según Lévinas, esta inconsciencia del mal, esta inatención al valor de todas las vidas humanas, esta ausencia de sentimiento de responsabilidad y de visión ética de la existencia constituye precisamente lo *imperdonable*.

La noción de imperdonable impone límites al perdón que ponen de manifiesto la dificultad de perdonar. Estos límites existen para cada uno, pero el ideal de la humanidad consistiría en intentar superarlos, al menos según una tradición judía y especialmente cristiana del perdón como don. Decretar o, peor aún, institucionalizar lo imperdonable es a priori contradictorio con la exigencia incondicional del don que define la esencia del perdón. Derrida recuerda con razón la tensión que se da, en el corazón mismo de la herencia abrahámica, entre un perdón incondicional y un perdón condicional [25].

La confesión y el arrepentimiento no son, por tanto, las condiciones del perdón propiamente dicho, aunque sí de la transformación moral del culpable. Derrida tiene razón en discutir que el perdón tenga que inscribirse en la lógica del intercambio, según la cual el perdón no podría ser concedido más que a condición de que sea pedido. El perdón es incondicional o no es, afirma Derrida. Debe ser ejercido independientemente de la confesión y del arrepentimiento, en la medida en que se dirige al culpable como tal. La incondicionalidad del perdón reconoce la humanidad y la dignidad del culpable, a pesar de la monstruosidad y del horror de su crimen; es el origen de milagros que superan el entendimiento humano. Tales milagros se han producido en la escena política, especialmente en los países de la Europa del Este después de 1989 y en Ruanda.

Otra cuestión afín a la de la incondicionalidad del perdón y lo imperdonable es la que ofrece la posibilidad del perdón en nombre

[25] J. DERRIDA, «Le Siècle et le Pardon», en ÍD., *Foi et Savoir...*, o.c., 110.

de otro, el perdón concedido por los vivos en nombre de las víctimas. ¿Con qué derecho se puede perdonar la violencia sufrida por otros? Según Lévinas solamente el que fue ofendido puede conceder el perdón; los demás no pueden más que pedir justicia [26]. Efectivamente, en principio el perdón tiene por condición la relación interpersonal entre el ofensor y el ofendido, sin ninguna mediación institucional. Así, un representante del Estado o de la instancia jurídica puede juzgar, condenar, reparar, pero no puede perdonar. Ante la justicia el crimen, la falta, es sancionable y punible, pero no perdonable, porque entonces la daría como no existente.

Ahora bien, esta concepción intransigente hace el perdón casi imposible, en especial en los casos de crimen colectivo. El perdón no se puede manifestar más que si va dirigido a un tercero, pero no a una institución y menos a una herencia transgeneracional. Lévinas habla de la existencia de una culpabilidad que se transmite de generación en generación y según la cual los hijos deberían pagar por las faltas de sus padres. Las consecuencias de los delitos pesan sobre los supervivientes y descendientes. Pero, entonces surge la pregunta: ¿por qué la exigencia de solidaridad entre las generaciones es pensada sólo en el mal? ¿No puede darse también una solidaridad en el bien que pase por las generaciones y que permita, tanto a las víctimas como a los culpables, salir de su encierro en un pasado criminal imperdonable? El derecho de perdonar en nombre del otro se funda entonces sobre el sentimiento de un dolor compartido ante la prueba de lo imperdonable. De la misma manera que el mal desborda al que lo sufre, así también el perdón desborda el que lo concede. Es la ley de la sobreabundancia que conlleva una superación de la relación estrictamente personal.

[26] E. LÉVINAS, *Cuatro lecturas talmúdicas* (Barcelona 1996) 49.

CAPÍTULO XVIII

LA MUERTE

BIBLIOGRAFÍA

BONETE PERALES, E., «Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual»: *La Ciudad de Dios* 215 (2002) 903-986; GRESCHAKE, G., «Muerte y resurrección», a.c.

Textos: HEIDEGGER, *Ser y tiempo,* o.c., §§ 46-53; PLATÓN, *Apología,* en *Diálogos,* o.c. I, 148-186; RAHNER, K., *El sentido teológico de la muerte,* o.c.; SCHELER, M., *Muerte y supervivencia,* o.c.

Dentro de los límites del hombre no hay duda de que la muerte destaca de forma especial. Muchas veces aparece como el límite por antonomasia, absoluto, tanto en el sentido de término como de lindero, con el cual la muerte colinda con un más allá de ella que se percibe como enigma o misterio, haciendo revertir dicha característica sobre la muerte misma.

La muerte puede ser objeto de consideración desde perspectivas diferentes: desde un planteamiento médico, biológico o biomédico hasta el teológico o religioso, pasando por el cultural, histórico, sociológico, y el literario de la cuestión, hasta llegar a un planteamiento propiamente filosófico. Y ya dentro del ámbito propiamente filosófico cabe también una gran diversidad de planteamientos, dependiendo de los distintos campos de la filosofía, como son el ético, político, antropológico, metafísico u ontológico, o según su enfoque: platónico, existencial, hermenéutico, etc.

A pesar de esta abundancia de planteamientos, de entrada hay que constatar que la muerte, habiendo sido un fenómeno cultural y religioso de primera magnitud, ha pasado a ser un fenómeno silenciado en la opinión publica, habiéndose convertido en un tema tabú, o al menos en una cuestión silenciada, o en todo caso tratada siempre en el plano del anonimato, de las cifras y estadísticas, donde la muerte pierde rostro y carácter, convirtiéndose en «se muere» o han muerto tantos.

Pero a la vez este silencio sobre la cuestión puede ser indicio de un problema latente, irresoluto y que no se sabe cómo afrontar. Algo así insinúa, por ejemplo, Pascal al afirmar que «los hombres, no habiendo podido remediar la muerte [...] han ideado, para ser felices, no pensar en ella» [1]. Este silencio puede ser, pues, entendido como una reacción

[1] B. PASCAL, *Pensamientos,* en *Obras* (Madrid 1981) 386s.

a la angustia misma de la muerte o al temor a ella. Así, por ejemplo, lo interpretan dos autores tan distantes en el tiempo como Montaigne y Freud; el primero afirma que huimos de ella como del demonio; Freud afirma que «mostramos una patente inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado silenciarla e incluso decimos, con frase proverbial, que hemos intentado acallarla con un silencio de muerte» [2].

A pesar de que algunos hayan afirmado que la muerte no es ningún tema actual de la filosofía contemporánea (Schulz, Scherer), lo cierto es que, por lo menos en algunos segmentos de la misma, se le ha dedicado mucha atención, de modo que se ha afirmado que la filosofía del siglo XX «ha redescubierto la muerte como problema e idea de la filosofía» [3], llegando a convertirse en la prueba de la filosofía, pues «el valor de una antropología se verifica en el modo en que ésta explique la situación límite que es la muerte» [4], afirmación en el fondo muy conforme con la concepción platónica de la filosofía como un proceso de aprender a morir *(Fedón* 64 a 4-6).

Empecemos, pues, con una primera aproximación al fenómeno de la muerte, perfilando el enfoque antropológico, es decir, mostrando la muerte en su dimensión propiamente humana, y no simplemente biológica o natural.

1. Primera aproximación al fenómeno de la muerte

La muerte es, evidentemente, un dato de la experiencia cotidiana y de la ciencia. Dentro de la ciencia la muerte aparece primero como el hecho, común a todo ser vivo, que es perecer. Todo ser vivo, después de cumplir su ciclo vital, muere, perece, deja de vivir. Este primer dato, el más elemental, nos hermana con todos los seres vivos, puesto que compartimos su destino de vida.

La muerte, en términos generales (o médicos), es el fin de la vida, y es propio de todo ser viviente que su vida acabe, de manera que la muerte es propia de todos los seres vivos. La muerte suele llegar por enfermedad grave, que no ha sido posible superar ni por un procedimiento conservador ni por una intervención quirúrgica. También puede llegar por vejez, dado que con la edad el metabolismo y

[2] S. Freud, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte,* en *Obras completas,* II (Madrid [3]1973) 2110.

[3] B. N. Schumacher, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart* (Darmstadt 2004) 14.

[4] Cl. Geffré, «La mort comme nécessité et comme liberté»: *La Vie Spirituelle* 108 (1963) 267.

las funciones del organismo dejan de funcionar como deben; es el momento en el que se dice que el reloj biológico ha llegado a su fin, puesto que uno no tiene más causas de muerte que los achaques y el debilitamiento de la vejez. Otras circunstancias pueden causar la muerte, como es el caso de los accidentes de circulación. En todo caso la muerte nos sobreviene porque alguno de nuestros órganos vitales (como el corazón y el sistema circulatorio, o el cerebro y el sistema de control central, o los riñones y el sistema de eliminación de toxinas) falla, con lo cual el frágil y complejo equilibrio del organismo en su conjunto se viene abajo, aunque las células podrían seguir funcionando todavía sin problemas. Cuando el corazón y los pulmones dejan de funcionar, puede considerarse que ha llegado la muerte, pero para juzgar la muerte individual lo decisivo es el estado del funcionamiento del cerebro (y no el sistema respiratorio y circulatorio), y su cese se llama «muerte cerebral».

La muerte considerada bajo este punto de vista se llama muerte *biológica,* que consiste en «la cesación definitiva —por paulatina extinción senil, por enfermedad intercurrente o como consecuencia de una acción exterior violenta— de las funciones en cuya virtud es posible la vida orgánica del individuo en su conjunto» [5].

Esta primera descripción, más bien en términos biológicos o médicos, de la muerte en el fondo vale para cualquier animal mamífero; en cambio, poco dice de la muerte propiamente humana. Para empezar a comprender algo más el nivel propiamente humano de la muerte, hay que tener en cuenta las características de la vida propiamente humana, la cual termina con la muerte. La vida humana añade a la vida biológica por lo menos dos notas características. Por una parte, la integración consciente de nuestra vida entera, toda nuestra biografía, que unifica intencionalmente nuestro pasado, presente y futuro en una biografía única; se trata de esa identidad personal que hemos ido construyendo a lo largo de nuestra vida biológica, con todas las experiencias y vivencias, decisiones y trabajos, relaciones y sentimientos de pertenencia a personas, grupos y comunidades. Y, por otra parte, la eventual presencia de una vocación o proyecto de vida, de un guión que inventamos para nuestra propia vida, de planes y anticipaciones de lo que queremos hacer y llegar a ser. En definitiva, nuestra vida, que con la muerte va a acabar, no es únicamente la vida biológica de nuestro organismo, con sus órganos y células, sino nuestra vida humana y personal.

Estas dos diferencias pueden servirnos de pista para acceder a una comprensión del fenómeno de la muerte, tal y como se da en los humanos. En efecto, la muerte se nos presenta respecto a nuestra

[5] P. Laín Entralgo, *Antropología médica para clínicos* (Madrid 1984) 466.

vida como un fin y una ruptura: como el *fin* de nuestra biografía, como dato que la concluye, y como la *ruptura* de nuestros planes y proyectos, ruptura con mi futuro, así como también de nuestras relaciones con los demás, ruptura de las relaciones afectivas, laborales, sociales, políticas; la muerte es ruptura con los míos, con la comunidad, con mi pueblo. Fin y ruptura pueden considerarse como los términos que mejor describen el fenómeno de la muerte. Además de poderse aplicar a ámbitos diferentes (fin a la biografía, y ruptura a planes y relaciones) ambos términos presentan connotaciones diferentes. Fin puede dar a entender la llegada a un término, tiene de hecho una connotación más suave, serena y relajada, compatible con cumplimiento, consumación, llegada a la plenitud; de una vida llena que acaba por envejecimiento más bien diremos que ha llegado a su fin, no que se ha roto; mientras que una vida joven, o por lo menos llena todavía de vitalidad y proyectos, sugerirá más bien el sentido de ruptura.

Otra cuestión que suscita —y por lo menos hay que mencionar— el hablar de fin y ruptura es qué clase de fin es éste. Sin duda es fin de la vida terrenal, en estas dimensiones espacio-temporales que conocemos y por las que discurrimos. Es más, como todo fin plantea la cuestión de con qué confina o colinda, el fin es confín; pues, al tratarse de un límite, señala al mismo tiempo algo con lo que colinda, marca unos linderos que separan pero que también unen, limitan con algo distinto; de ahí la pregunta por la vida o existencia o supervivencia después de la muerte, cuestión presente en toda la historia del pensamiento, que ha recibido diferentes planteamientos y respuestas. En todo caso, sea como fuere, esta vida después de la muerte no borra la muerte ni le quita nada de fin y ruptura, puesto que la supervivencia después de la muerte en ningún caso cabe pensarla como una pura continuidad de la vida presente.

A las dos diferencias señaladas, que se manifiestan en el concepto mismo de vida, distinto en un animal que en un hombre, hay que añadir una tercera, que también marca la gran distancia o diferencia en su vivencia de la muerte. En efecto, la muerte es para el hombre no sólo el último momento de su ciclo vital, sino el límite que marca el desarrollo de su propia vida, porque el hombre, además de morir, como los demás seres vivos, *sabe que ha de morir*, y en este sentido la muerte está presente en su propia vida, forma parte de ésta. Por eso los griegos llamaban a los hombres los mortales, pues no sólo perecen, sino que saben que van a morir, son mortales. Saber de la muerte, lo que significa integrarla en la vida, aunque no sea más que intentando ocultarla, ignorarla, con el fin de evitar su miedo, como es el caso de Epicuro. «En medio de la vida estamos en la muerte» dice un adagio en latín *(Media vita in morte sumus)*. O como afirma

san Agustín: «El hombre, desde que está en el cuerpo, está en la muerte» [6], sentencia en la que parece que se inspiró Heidegger al afirmar: «Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir» (ST 266).

Este saber de la propia muerte no puede pasar indiferente a un ser que se interpreta a sí mismo y cuya autocomprensión configura su ser, de tal manera que se realiza según y de acuerdo con su comprensión, con los fines, los motivos, los valores, etc. que se propone. Para un ser que se autointerpreta el conocimiento de que algún día, incierto, acabará, no puede ser un dato sin importancia, o por lo menos sería insensato no integrar este dato en la imagen de sí mismo y afrontar este final, la muerte.

Para un ente, como es el hombre, al cual le incumbe, le va su ser, de modo que es un ser a ser, y ser al modo respectivo de cada uno, que su vida es no algo que se desarrolla por sí mismo, automáticamente, sino que la vida se le presenta como un quehacer, a un ente de esta clase le pertenece la pregunta sobre su final, ya que le interesa ver adónde van a parar sus esfuerzos y sus aspiraciones y dónde terminan sus posibilidades, puesto que la muerte es su última y extrema posibilidad, aunque sea la posibilidad de su imposibilidad, como dirá Heidegger. Le interesa ver si sus posibilidades y sus esfuerzos terminan en nada o en una plenitud, ya que entonces las cosas, y especialmente sus decisiones, adquieren un sentido radicalmente diferente.

El hombre no sólo muere, sino que se relaciona con la muerte, la encara y afronta, aunque sea con los intentos de ocultarla o ignorarla; también eso son modos de relacionarse con ella y afrontarla. Y tiene que hacerlo para ser humano. Se habla de que actualmente se da un modo de olvidarla que consiste en ocultarla, alejarla de la vida normal y de los ámbitos y vías por las que discurre, camuflarla con datos técnicos, ya sean médicos o estadísticos, pasando a ser la muerte un número o un impersonal «se muere». Si a esto añadimos el debilitamiento de la fe en la inmortalidad o en la resurrección, dado su débil apoyo teórico y cultural, y por otra parte las muertes en masa y genocidios, siempre recurrentes desde la II Guerra Mundial, a la vez que la muerte trágica es noticia diaria, sea por accidentes, desgracias, catástrofes o asesinados, estos fenómenos han creado un clima en el que se hace difícil asumir la muerte con lucidez y serenidad; pero al mismo tiempo no han logrado que el hombre deje de relacionarse con la muerte, no han logrado rebajar la muerte a un mero perecer, como en los animales, por mucho que muchas imágenes de

[6] AGUSTÍN, *La ciudad de Dios,* lib. XIII, 10, o.c. II, 18: El hombre «está en la muerte desde que comienza a estar en este cuerpo».

la muerte que se ofrecen hoy se asemejan a tal bestialización de la muerte.

Es obvio que la muerte no es un hecho puramente biológico, como puede ser un paro cardíaco o cerebral, ni un hecho puramente exterior, que sólo acaece en el último momento de nuestra vida, sino que está presente continuamente, tanto en nuestra (auto)conciencia como en nuestras decisiones. El ejemplo paradigmático de la concepción, que viene a representar una negación de la muerte, es Epicuro. Pero para negarla se requiere antes desconectarla de sus características humanas y reducirla a un hecho puramente biológico, que nada tiene que ver conmigo.

Con el fin de dar razón de los aspectos propiamente humanos de la muerte se habla de muerte *biográfica* o *personal,* dando a entender que la muerte no afecta sólo al organismo con sus dispositivos psíquicos correspondientes, sino a la persona como tal, a sus planes de vida, es algo que afecta no a un qué, sino a un quién, no a un algo, sino a un alguien. Si, por una parte, esta perspectiva muestra que la muerte forma parte de la vida y está presente en ella, por otra, muestra una diferencia de nivel, de tal manera que puede que la cesación de un nivel no implique el del otro.

2. Las paradojas de la muerte

Después de esta primera aproximación al fenómeno de la muerte, señalando la dimensión humana de la misma, intentemos adentrarnos algo más en esta realidad humana que es la muerte. Pero recordemos que toda consideración sobre la muerte ha de partir del hecho de su complejidad, que la hace imposible de definir, precisamente debido a su diversidad de aspectos y significados. Estos aspectos y significados no provienen solamente de la diversidad de puntos de vista, desde los cuales puede ser considerada, como es el caso de las distintas ciencias que pueden decirnos algo acerca de ella, sino que se trata de aspectos y significados que ella misma ofrece como hecho humano. Empecemos por considerar algunos rasgos formales.

a) *Lo más diverso y lo más común a todos los mortales*

En primer lugar la muerte se nos aparece como un fenómeno en sí mismo muy diverso. Así, por ejemplo, es muy distinta la muerte de Abrahán, que según la Biblia murió «viejo y lleno de años», y la muerte de un joven de 20 años en un accidente de tráfico, o la del joven que ve venir la muerte porque padece una esclerosis múltiple que

va progresivamente paralizando sus órganos. O la muerte de Sócrates que, condenado a muerte, la prefiere a escapar de la justicia, a la vez que manda que se sacrifique un gallo a Esculapio, el dios de la salud, dando a entender que la muerte era para él la curación de la enfermedad de la vida, es, por tanto, una muerte aceptada heroicamente, con talante moral; muy distinta de la muerte de Jesucristo, que, condenado y abandonado por todos, clama al Padre, con un acto de confianza en Él, en el cual podemos vislumbrar también motivos morales en su muerte, pero no una actitud heroica, aunque sí una dimensión teológica, ausente en Sócrates. Otras muertes muy distintas son las de las víctimas de un atentado o las de un cataclismo natural, las víctimas del hambre o del sida, las víctimas civiles y militares de las guerras, la muerte esperada y la provocada, la muerte y el suicidio, y entre los suicidios existe también una gran diversidad: desde la huida de toda responsabilidad por crímenes cometidos, por fracaso amoroso o la del tetrapléjico Ramón San Pedro, con una muerte largamente buscada con astucia para que nadie pudiera ser condenado por ella; o la de los terroristas suicidas, que son declarados mártires.

A pesar de esta diversidad de muertes, algo tendrán en común, pues en todos los casos se trata de muerte, de fin de su existencia terrenal. Pero quizás el primer rasgo común que nos ofrece esta enorme diversidad de muertes es que resulta algo enigmático, problemático, misterioso, no definible. Es lo más enigmático y a la vez lo más serio, es lo serio por excelencia, por su carácter definitivo, irrepetible, irrevocable. Definir supone dominar el objeto que definimos, aunque no sea más que dominar con el conocimiento, conocer y señalar sus límites, sus perfiles. La muerte no se deja dominar, al contrario, ella es la que nos domina. Por tanto, es un fenómeno muy diverso y, a pesar de todo, común en todos los casos, aunque no sea fácil, o quizás imposible, definir qué es lo común en todos los casos. Tan común que definitivamente nos hermana e iguala de manera ineludible e irremediable.

b) *Lo más propio del hombre y al mismo tiempo lo más extraño*

Otra paradoja es la que ofrece este nuevo binomio. En efecto, morir es humano; sólo los hombres son mortales, los demás seres vivos perecen. El morir, como fin del tiempo de la vida humana, es otra cosa diferente del puro perecer. De tal manera es humano que de alguna manera determina y configura el vivir humano, y en todo caso la pregunta por la muerte está incluida en la pregunta por la existencia y su sentido. Es lo más propio del hombre. Se nos puede quitar la vida, pero no la muerte.

Y al mismo tiempo es lo más extraño. Como afirma Freud: «la escuela psicoanalítica ha podido arriesgar el aserto de que, en el fon-

do, nadie cree en su propia muerte, o, lo que es lo mismo, que en lo inconsciente todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad» [7]. Sea lo que fuere de la afirmación freudiana, lo cierto es que, pudiéndonos pensar o imaginar en muchas situaciones y estados, no nos podemos pensar como muertos; siempre que lo intentamos no podemos hacer más que «como si», pues mientras lo pensamos estamos vivos y lo podemos hacer como vivos. Es verdad que formulamos impecablemente el silogismo según el cual: «todos los hombres son mortales, yo soy hombre, luego soy mortal», pero dicho silogismo se aplica siempre a alguien desconocido, a Cayo, Sócrates o N.N., pero no a mí. Sabemos que hemos de morir, pero no lo creemos, y menos todavía cuando se es joven. Y efectivamente la muerte es algo extraño a la vida y, por tanto, a nosotros vivientes, no sólo extraño sino antagónico y que provoca agonía, es decir, lucha contra ella, ya que ella es nuestro enemigo, el último y extremo enemigo.

Este sentido de la muerte como lo más propio y lo más extraño lo expresa Heidegger con estas palabras: «La acción violenta fracasa tan sólo ante un hecho: la muerte. Ésta excede el término de toda terminación, sobrepasa todo límite. Aquí no hay trasgresión y rotura, ni captura y doma. Este pavoroso hecho, sin embargo, que sin más y de un golpe expulsa definitivamente de todo lo familiar, no es un evento excepcional, que habría que enumerar entre otros, ya que finalmente también se presenta. El hombre no sólo carece de salidas frente a la muerte cuando llega su hora sino de modo constante y esencial. En cuanto *es,* se halla en el camino sin salidas de la muerte» [8]. De modo que podríamos concluir esta paradoja afirmando que, como lo más extraño, pertenece, como lo más propio, a la vida del hombre.

c) *Lo más universal y lo más personal*

La muerte es el fenómeno más universal del ser humano. Todos morimos y sabemos que todos somos mortales. Y se trata de un conocimiento muy especial, que no es ni por inducción ni por deducción, sino de otro modo, que Scheler llama «certeza intuitiva» [9], en todo caso, como subraya Heidegger, se trata de un saber esencial no empírico (cita anterior). Todos morimos y, a pesar de ello, cada uno tiene su propia muerte, única y singular, irrepetible y definitiva, pero especialmente irreemplazable, insustituible: cada uno muere su pro-

[7] S. FREUD, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte,* en *Obras completas,* II (Madrid [3]1973) 2110.

[8] M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica,* o.c., 145s.

[9] M. SCHELER, *Muerte y supervivencia,* o.c., 31.

pia muerte. Alguien puede morir en mi lugar, es decir, puede ahorrarme la muerte en un momento dado, pero no el hecho de tener que morir ni el hecho de morir. Puedo sentir la muerte de otro, sus consecuencias, su falta y ausencia, etc., pero no puedo sufrir su propia muerte.

d) *Lo más cierto y lo más incierto*

La muerte se nos presenta como lo más cierto y a la vez lo más incierto. Como afirma Pascal: «Todo lo que conozco es que debo morir pronto; pero lo que más desconozco es esa muerte misma que no sabría evitar» [10]. Es el hecho más cierto que podemos pronosticar de nuestra vida; de entre todos los acontecimientos que pueden ocurrirnos es el más cierto. Y al mismo tiempo el más incierto en muchos aspectos: tiempo, situación o estado en el que me va a encontrar, consecuencias, etc., modo en que se me va a presentar y la voy a afrontar, etc.: repentina o esperada, trágica o pacífica, dolorosa o dulce, violenta o por vejez. En este sentido es como la espada de Damocles que pende sobre nosotros durante toda nuestra vida, la incógnita que no lograremos despejar en toda nuestra vida.

Otra versión de esta paradoja consiste en ser lo más conocido y a la vez lo más enigmático, problemático. Como hecho, es algo evidente y forma parte de la experiencia cotidiana, pero al mismo tiempo se nos presenta como un fenómeno cargado de interrogantes y oscuridades.

e) *Es corporal y afecta al hombre entero*

Alcmeón de Crotona afirmó unos 500 años a.C. que «los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin» [11]. Esta explicación suele aplicarse a la muerte corporal, casi podríamos decir clínica o biológica. A diferencia del mundo físico, de los astros, en los que se da el movimiento sin término, o en el ciclo anual, en el que el fin se une con el principio, los hombres no pueden unir el principio con el fin. Si fueran capaces de hacerlo, en ellos se daría también el retorno de lo mismo, el círculo cerrado de la vida, sin comienzo ni fin. En el hombre es característico vivir entre el principio y el fin, tiene tras de sí el principio, que él no domina, más bien se sabe arrojado o llamado a la existencia, y frente a sí tiene el fin, al cual se encuentra entregado, al cual no le sigue de nuevo el principio.

[10] B. PASCAL, *Pensamientos,* o.c., 466.

[11] *Los filósofos presocráticos,* o.c. I, n.429, p.261 (24 B 2).

Como explicación médica de la muerte, se puede decir que la anudación del principio con el fin se da durante la vida, pero se acaba cuando se acaba la vida. En efecto, se dice que en un período de diez años cambian todas las células de nuestro organismo, excepto las neuronas, de modo que biológicamente durante nuestra vida se da este proceso por el que se anuda el principio con el fin. Pero el fin de la vida coincide con el fin de dicho proceso y por eso morimos. En este sentido, la muerte es un fenómeno natural, biológico, que radica en lo corporal.

Pero a la vez afecta al hombre entero. «La muerte es un hecho que [...] afecta al hombre entero» [12]. Al decir esto presuponemos que el hombre es un ser compuesto de diferentes dimensiones y capacidades. En concreto, por lo que respecta al hecho de la muerte, presuponemos que «el hombre es una unidad de naturaleza y persona, es decir, un ser que posee, por una parte, una subsistencia, previa al libre albedrío personal, que sigue sus propias leyes determinadas y tiene, por tanto, su propia evolución necesaria; y, por otra parte, ese ser dispone libremente sobre sí mismo y, por tanto, es definitivamente lo que él determina hacerse dentro del ámbito de su libertad. La muerte, en consecuencia, ha de tener un aspecto natural [o corporal] y otro personal [que afecta al hombre entero]» (ibíd.).

3. La experiencia de la muerte

De la muerte no sólo ha habido diversas concepciones o teorías, sino también diversas maneras de vivirla y de valorarla. Contamos incluso con una historia de la manera en que el hombre la ha vivido desde la Edad Media hasta la Moderna [13]. Se suele decir que cuanto más individualizada es una cultura o una sociedad más siente la muerte, menos la acepta y más sufre por ella, es menos capaz de aceptarla como un hecho inevitable de la vida, con resignación.

Ya se ha señalado la peculiaridad de que no podemos tener experiencia de nuestra propia muerte, siendo a la vez lo más personal e intransferible. Entonces, ¿qué experiencia podemos tener de ella? Dos caminos de acceso tenemos a dicha experiencia: la vida misma y la muerte de los demás.

En algunas especies animales puede constatarse un cierto presentimiento de la propia muerte; de modo que cuando lo tienen se echan y esperan la muerte. En cambio el hombre ha de relacionarse con la

[12] K. RAHNER, *El sentido teológico de la muerte,* o.c., 15. Cf. J. PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit* (Múnich 1968) 51-63.

[13] P. ARIÈS, *El hombre ante la muerte* (Madrid 1999).

muerte, ha de tener un comportamiento para con ella, de manera que la vida se halla determinada por dicha relación, que no se agota en ser un puro presentimiento ligado a los momentos inmediatos a la muerte. Se dice que el niño, en torno a los 9 años, entiende que todos los hombres han de morir, incluido él mismo. Pero, en cambio, por lo general no experimentará la inevitabilidad de la muerte hasta que sea adulto. Hasta entonces la muerte juega en su vida un papel semejante al que jugó en la prehistoria o historia primitiva de la humanidad: no es considerada ni definitiva (o irreversible) ni inevitable.

Por tanto, primero se constata, tanto en la vida de la humanidad como del hombre, un obvio presupuesto de inmortalidad, que no contradice el hecho de la muerte. Anteriores a todas las pruebas de la inmortalidad son las pruebas de la mortalidad. Ahora bien, esta prueba de la mortalidad no se da por argumentación lógica, sino por la experiencia de la temporalidad de la propia vida que hace evidente la mortalidad. La experiencia de la temporalidad de la vida conduce a la visión del carácter caduco de la vida, que la vida tiene fecha de caducidad. Esta visión no requiere ser enseñada, se aprende por sí misma, tanto en la historia de la vida como en la de la humanidad. Es la experiencia de que la infancia pasa y también la adolescencia y la juventud, así como la edad adulta y la vejez. De este modo se llega a la experiencia y a la comprensión de que el hombre tiene relación con la muerte. «Un hombre sabría, de algún modo, que la muerte lo ha de sorprender algún día, aun cuando fuera el único ser viviente de la toda la tierra; lo sabría aun cuando nunca hubiera visto padecer a otros seres vivientes las transformaciones que producen la aparición del cadáver» [14]. La experiencia de la temporalidad y especialmente su carácter caduco (por lo menos unida a la experiencia de un debilitamiento corporal y anímico) nos hace presentir, y de alguna manera experimentar, la muerte.

En este sentido, Wittgenstein no tiene razón cuando afirma: «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte» [15], en contra de la cual hay que afirmar que la muerte «pertenece a la esencia de la experiencia de toda vida, y también de la nuestra, de modo que tiene la dirección hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma y a la estructura en que se nos ha dado cualquier tipo de vida, tanto la nuestra como toda otra, y esto ocurre desde adentro y desde afuera» [16].

Estas generalizaciones de la presencia de la muerte en la vida ya nos ponen en la otra pista de acceso al saber de la muerte: la muerte de los demás. Pero ésta se nos hace presente de manera especial por

[14] M. SCHELER, *Muerte y supervivencia,* o.c., 23.
[15] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (6.4311), o.c., 179.
[16] M. SCHELER, *Muerte y supervivencia,* o.c., 31.

la muerte de los semejantes y más aún cuanto más unidos nos sintamos a ellos. Si el hombre es un ser esencialmente sociable y comunitario, de manera que las relaciones con los demás no sólo son para él una ayuda, sino que lo constituyen, forman parte del propio yo y la propia identidad, entonces resulta evidente que la muerte de los demás me afecta y por medio de ella tengo experiencia de la muerte, incluso de alguna manera —muy aproximativa— de la propia, en la medida en que en ellos muere algo de mí mismo. San Agustín cuenta cómo se le hundió el mundo cuando perdió a un amigo suyo: «¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no aparecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: "He aquí que ya viene". Me había hecho a mí mismo un gran lío [Factus eram ipse mihi magna questio] y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto» [17]. Cuando muere una persona querida, se interrumpe la vida que era común, se rompe el «nosotros». Eso supone una pérdida de ser para el propio yo. Más aún, dado que el yo se percibe e incluso se constituye como yo por la relación con la persona amada, el yo propio se desmorona con la muerte del otro. Así que la muerte se experimenta dentro de la vida.

4. Concepciones de la muerte

En la historia del pensamiento se han dado muchas interpretaciones y teorías de la muerte. Vamos a ver simplemente las que podríamos considerar paradigmáticas y que, por tanto, mantienen cierta actualidad, por lo menos por servir de referencia.

a) *Tres modelos griegos de concebir la muerte*

En el pensamiento griego podemos ver ya esbozadas todas las concepciones posteriores de la muerte. En concreto vamos a ver las interpretaciones heraclítea, materialista y platónica de la muerte, pues todas las posteriores pueden ser consideradas «modificación y combinación» [18] de éstas.

[17] AGUSTÍN, *Las confesiones,* lib. IV, 6, 9, o.c. II, 195s.
[18] A. HÜGLI, «Tod», en HWPh X, col. 1230.

— Heráclito. La muerte como un momento del ciclo del devenir de la vida

El primer filósofo en el que encontramos el término muerte, θάνατος, es Heráclito, para el cual la muerte se encuentra integrada dentro del ciclo del devenir, con lo cual abre una interpretación de la muerte que se irá reformulando a lo largo de la historia hasta nuestros días. En efecto, según él, lo que llamamos vida es muerte, y la muerte es vida (B 21, B 26) [19], puesto que el morir y la muerte de uno es el nacimiento de otro (B 36 [20], B 62 [21]). El final se convierte en inicio, y de nuevo empieza el juego del crecimiento y decrecimiento, el que nace «quiere vivir y tener su muerte» (B 20 [22]). Todo lo que se encuentra en el movimiento continuo del mundo es lo mismo y por eso queda inseparable de la muerte, pues el proceso que conduce a la muerte es el punto en el que un estado se transforma en un nuevo estado, que surge del anterior.

Se trata de la concepción según la cual la muerte es sólo un momento de un movimiento más amplio, que integra muerte y vida. La muerte pierde no sólo sustantividad, sino que queda reducida a un momento pasajero. Lo único real es el movimiento del devenir, que es el retorno de lo mismo, todo lo demás es algo pasajero, aparente, momentáneo.

— Concepción materialista (Empédocles, Demócrito, Epicuro)

Empédocles, con su filosofía de la naturaleza, crea los presupuestos para un nuevo tipo de concepción de la muerte. Lo que llamamos nacimiento, afirma, no es más que «la mezcla de elementos e intercambio de los mezclados», y lo que llamamos muerte la disolución de las cosas en sus elementos, que vuelven a su estado originario del que surgieron (B 8s [23]).

Esta interpretación de la muerte será asumida cuando el mundo sea observado desde la perspectiva de que se mueve mecánicamente y de que está constituido por átomos. En efecto, la muerte para Demócrito consiste en el deshacerse de una composición de átomos del alma y átomos del cuerpo, que casualmente se habían unido, y dicha descomposición acaece cuando falta la afluencia de átomos movientes y animadores. Esta aniquilación es irreversible: constantemente surgen y se descomponen nuevas combinaciones de átomos.

[19] *Los filósofos presocráticos,* o.c. I, 359, n.655s.
[20] Ibíd., I, 376, n.704.
[21] Ibíd., I, 388, n.770.
[22] Ibíd., I, 383, n.731.
[23] Ibíd., II, 184, n.324, cf. 257s, n.477s.

Esta concepción de la muerte de Demócrito es retomada por Epicuro como remedio del alma, para mostrar la falta de fundamento del temor a la muerte. «Todo el bien y el mal residen en las sensaciones», y sensaciones tenemos solamente mientras vivimos. «La muerte consiste en estar privado de toda sensación», por tanto, no puede ser percibida. Por consiguiente no nos incumbe ni atañe, «porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos» [24]. Vida y muerte se excluyen completamente, no hay pues (como era el caso de Heráclito) ningún estado que sea a la vez vida y muerte, no hay simultaneidad, sino disyuntiva.

Se trata de la concepción puramente naturalista o biológica de la muerte. Es una forma de negar la muerte. Se niega la experiencia de la muerte, con el fin de negar el temor a la muerte, lo realmente perturbador. En el fondo es una manera de afrontar la muerte, negándola, pues —éste es su razonamiento— por ella desaparece nuestro yo, de manera que mientras yo soy no hay muerte, y cuando aparece la muerte yo ya no soy.

— Platón: pervivencia del alma inmortal

Con Pitágoras la concepción órfica de la muerte entra en la filosofía. Según esta concepción el alma humana, que es de origen divino, como castigo fue encerrada en la «cárcel» del cuerpo, de la que la muerte la libera. Después de un tiempo de purificación en el Hades el alma entra en un nuevo cuerpo para, finalmente —después de una larga peregrinación por diversas figuras—, reencontrarse en la divinidad. Esta concepción de la muerte es asumida por poetas y transformada de diversas formas, expuesta por filósofos a veces junto a una explicación psicológica de la muerte, como es el caso de Empédocles, pero finalmente adquiere su forma filosófica gracias a Platón y con ella pasa a ser patrimonio cultural de occidente.

En la *Apología* (40 c) Platón todavía nos deja en la incertidumbre de si el estar muerto es un simple no ser —comparable con el dormir sin soñar— o si se da una emigración a otro lugar. «La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar» [25]. Posteriormente, Platón se decidirá por la segunda opción, según la cual la muerte no es más que «la separación de dos cosas entre sí, el alma del cuerpo» (*Gorgias* 524 b 2-4; *Fedón* 67 d 3f). En la muerte, afirma, muere lo mortal en el hombre, pero lo in-

[24] EPICURO, *Carta a Meneceo,* en *Obras* (Madrid [2]1994) 57-65, cita p.59.
[25] PLATÓN, *Apologia,* 40 c (cf. 40 c9-d 2, e 4s.), en o.c., 184.

mortal se va incólume *(Fedón* 106 e 3-6); pues el alma es inmortal, ya que está en conexión necesaria con la idea de la vida *(Fedón* 105 df). Con la muerte en el fondo entramos en la vida, y al revés —puesto que todo ser surge de su opuesto— lo que llamamos vida proviene de la muerte *(Fedón* 71 d 5-e1). La muerte no es sólo final, sino también inicio de la vida, comienzo de la vida propiamente dicha, pues, de la misma manera que la idea es el origen de las cosas, así la muerte es el origen de la vida (ligada al cuerpo).

La negatividad de la muerte es lo verdaderamente positivo, no sólo ontológica sino también psicológicamente, pues precisamente en la muerte el alma «se libera de la torpeza del cuerpo» y puede contemplar las ideas de manera pura, y no turbiamente como acaece con la mirada a través del cuerpo, a causa de los apetitos corporales *(Fedón* 65 b-67 b). El filósofo aspira por eso solamente a una cosa: ya en esta vida estar muerto, quiere aprender a morir *(Fedón* 64 a 4-6), porque es aprender a ver las cosas en sí mismas, en las ideas, y no a través de las apariencias que nos presenta el cuerpo.

b) *La interpretación aristotélico-tomista: separación del alma y del cuerpo*

Sin negar el carácter paradigmático que puedan tener estas tres concepciones griegas de la muerte, hay que admitir que ha habido transformaciones muy productivas y conceptualmente mucho más elaboradas. Éste es el caso, por ejemplo, de la interpretación aristotélico-tomista de la muerte.

Como se sabe, Aristóteles supera el dualismo platónico, porque el alma es pensada no como un elemento que se une a otro, formando un compuesto, sino como la forma del cuerpo, que es la materia. Así no se trata, pues, de dos elementos que se mezclen, sino de dos principios ontológicos constitutivos del hombre. El alma es el principio de vida y el principio constitutivo del ser humano. También en Aristóteles el alma tiene una supervivencia más allá de la vida del individuo singular que ha ido informando durante su vida. La dificultad en Aristóteles es que dicha alma llegue a confundirse con un principio universal, no individual ni individualizable, de modo que permanece siempre por encima de los individuos, los cuales participan de ella mientras viven.

En este sentido, santo Tomás de Aquino va a aclarar la posición aristotélica. Para el Aquinate el alma es «forma del cuerpo», con lo cual asume el hilemorfismo aristotélico alcanzando una afirmación de la unidad del ser humano de un modo mucho más claro y radical; de manera que el cuerpo sin el alma es tan poco la persona entera como el alma sin el cuerpo *(STh.* I q.75-89); pero a la vez el alma

(como era el caso de Platón) es algo sustancial y, por tanto, indestructible, y por tanto inmortal, que puede pervivir sin el cuerpo, aunque ella por sí misma haga relación al cuerpo, y en este sentido su existencia sin el cuerpo es una existencia inadecuada, impropia.

Esta interpretación aristotélico-tomista de la muerte ha dado lugar a la concepción de la muerte como *separación del alma y del cuerpo,* que ha sido quizás la más habitual tanto en nuestra cultura como en la teología católica. Esta descripción afirma algo esencial sobre la muerte. En primer lugar, señala un hecho indiscutible: entre el alma, principio vital espiritual del hombre, y lo que solemos llamar cuerpo, la muerte establece una relación distinta de la que tenían en el hombre viviente. El alma deja de informar al cuerpo; y el cuerpo, como tal, deja de vivir. Pero no por ello el alma personal y espiritual perece, sino que conserva su vida espiritual, si bien con un modo de existir completamente nuevo para ella. La descripción de la muerte como separación del alma y del cuerpo expresa de una manera clara esta pervivencia del alma [26].

Para calibrar el significado de esta separación hay que tener en cuenta que el alma es pensada como forma sustancial del cuerpo, de manera que el ser, forma sustancial del cuerpo, no es para el alma un accidente ni un acto accidental de la misma, sino un acto sustancial del alma; mejor dicho, el alma misma es esencialmente la forma sustancial del cuerpo. Su propio ser sustancial está ordenado a informar la realidad material del cuerpo. De manera que la separación no tiene nada de liberación, como era el caso de Platón, sino la separación de dos principios que están hechos el uno para el otro.

De todos modos esta explicación de la muerte como separación del alma del cuerpo ofrece también sus insuficiencias. En primer lugar, no es una definición, sino una descripción. En segundo lugar, es aplicable a la muerte del hombre y a la de cualquier ser viviente; no se fija en lo que pudiera diferenciar la muerte del hombre; no explica que afecta a la totalidad del ser humano, ni que en la muerte acaece algo definitivo para la libre personalidad humana, prescinde de este elemento decisivamente característico de la muerte humana [27].

c) *Interpretación naturalista de la muerte*

Una concepción muy generalizada de la muerte es que es un fenómeno puramente natural [28], casi como un evento biológico, por lo menos tomado en sí mismo, con independencia de la afección que pueda

[26] K. RAHNER, *El sentido teológico de la muerte,* o.c., 19.
[27] Ibíd., 20.
[28] G. GRESCHAKE, «Muerte y resurrección», a.c., 96s.

crear en las personas queridas y allegadas. Esta tesis de la «muerte natural» empieza en la modernidad, impulsada por la crítica a la religión y a la metafísica, críticas que intentan presentar las ideas religiosas y metafísicas de la inmortalidad como una bella ilusión. Dicha tesis va de la mano con una concepción científica de la vida, según la cual la muerte no es sino el fin natural del ciclo de la vida. En una concepción evolucionista del mundo, la muerte constituye una condición para una vida cada vez más elevada y para dar cabida a otras formas y otros individuos. Es necesario que el individuo muera para que la especie se renueve. Pero también en el plano cultural la muerte tiene la función de crear espacios para nuevas formas de vida, evitando el envejecimiento y el estancamiento.

La tesis de la muerte natural, aunque tenga como contexto propio la modernidad, no es exclusiva de este tiempo. Su primera formulación la encontramos en Epicuro, marcando una pauta que ha influido mucho en el pensamiento y cultura occidentales. Esta concepción de la muerte pone de manifiesto algunos aspectos innegables: 1. La muerte es (también) el fin natural de la curva biológica del hombre como ser vivo. Desempeña una función de conservación que propicia la pervivencia de la población, deja libre el futuro para los demás. 2. Entendida la muerte como plazo final invita a tomarse en serio, es una invitación a centrarse en su vida única, irrepetible y con plazo fijo. 3. Es tarea importante impedir el absurdo de la muerte prematura y violenta. Es preciso que cada uno pueda morir «su propia muerte».

En cambio, los aspectos más problemáticos que ofrece son: 1. Formulado en forma de pregunta, ¿es el deseo de vivir y de una ilimitada plenitud de felicidad una mera ilusión metafísica y religiosa? ¿La misma muerte natural no aparece siempre demasiado pronto, puesto que no se han agotado sus anhelos y posibilidades de vivir? ¿La vida plena no depende de poder aceptar serenamente la muerte y dicha aceptación no depende de la aceptación de la existencia de tal manera que se le dé un sentido originario que no puede tener su fundamento en la mera asunción biológica del propio perecer? ¿Se vive más plenamente si se prescinde de la muerte? o mejor ¿no depende la aceptación serena de la muerte de tener un sentido para vivir que va más allá de la vida? 2. La muerte está presente en la vida, por la experiencia de la muerte de seres queridos y cercanos, por la propia experiencia de perder fuerzas, enfermedad; la vida no se extingue de golpe, sino poco a poco.

d) *La interpretación marxista*

En la tradición marxista también se ha planteado la cuestión de la muerte. A decir verdad esta cuestión es apenas tratada en los clásicos, Marx y Engels, y en general en el siglo XIX, en el mejor de los casos no hacen más que recoger las tradiciones epicúreas (y estoicas) y sobre todo las reflexiones de L. Feuerbach; sólo posteriormente ha merecido algo más de atención.

La referencia a Hegel, que es básica en el marxismo en este punto, en realidad no es muy significativa, a no ser por la poca relevancia que la muerte tiene también en el sistema hegeliano, donde aparece como paso de la filosofía de la naturaleza a la del espíritu, paso de la naturaleza al espíritu. En efecto, la filosofía de la naturaleza concluye con la muerte del individuo, pero del individuo animal. Dicha muerte tiene la siguiente explicación o sentido. El individuo es «una existencia finita» [29], limitada, respecto de la universalidad de la especie y de la universalidad, en general, de la vida y del concepto. Esta «su inadecuación a la universalidad es su *enfermedad originaria* y la escondida *semilla de la muerte*» (ibíd.). La superación de dicha inadecuación consistirá en su muerte, en su negación como particularidad para así mostrar la universalidad de la especie que sigue realizándose a través de otros particulares. En Hegel, por tanto, la muerte aparece sólo como paso del individuo animal a la especie y de ésta al espíritu.

L. Feuerbach desarrolla las ideas de Hegel y las concreta, o incluso podría decirse que las descontextualiza, las libera del contexto limitado en que las había situado Hegel, y las absolutiza, es decir, las aplica al hombre y al género humano y su historia. En efecto, la concepción hegeliana de la especie, la universalidad y el espíritu, en los que el individuo es absorbido por la muerte, se concreta en la idea de «conciencia histórica» (o memoria histórica) o también el «todo»: «El individuo muere porque es sólo un momento sucesivo en el proceso memorativo del espíritu; muere sólo en el interior y en la superficie de la historia, porque es un miembro de la totalidad histórica» [30]. Aunque el individuo muere, el todo histórico, del que es «miembro», es inmortal.

Marx y el primer marxismo, el de los clásicos, no hace más que retomar todos los elementos de la posición de Feuerbach. «La muerte aparece como una dura victoria del género sobre el individuo y parece contradecir la unidad de ambos; pero el individuo determinado es sólo

[29] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o.c., § 375, p.429.

[30] L. FEUERBACH, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (Madrid 1993) 211.

un ser genérico determinado y, en cuanto tal, mortal» [31]. Ésta es quizás la única frase de Marx expresamente sobre la muerte, que no viene a afirmar más que el individuo es (sólo) un determinado ser de la especie que, en su muerte, es despojado de su individualidad y, en este aspecto, es «vencido» por la especie. De ahí se entiende que, si se admite que la vida y la historia de la especie constituyen la verdadera realidad, es posible aceptar la muerte individual. En la historia de la especie logra el hombre individual su propia trascendencia, de manera que puede llegar a una relación con su muerte y renunciar a una creencia religiosa ilusoria en el más allá. Esta nueva trascendencia no le distraerá de las contradicciones de la vida, sino que lo inducirá a una lucha por la transformación de las situaciones sociales alienantes con el fin de lograr una sociedad mejor. De esta afirmación no cabe deducir gran cosa sobre el sentido de la muerte, pero lo cierto es que marca la dirección que tomará el desarrollo del pensamiento marxista [32]. Este aspecto lo desarrollarán pensadores marxistas posteriores: el mal de la muerte no es su hecho mismo, sino su vivencia, que viene provocada por la situación alienante que vivimos y que nos hace desear otra cosa.

La concepción marxista pone de relieve que la muerte no es un simple fenómeno natural (a pesar de los frecuentes préstamos a una visión puramente naturalista), sino que el mal de la muerte viene causado por la situación social. Es preciso combatir la muerte no natural en todas las modalidades mediante una transformación social. La muerte individual puede adquirir sentido desde el fin de la vida en general, por lo que se requiere que el individuo sea iniciado e integrado en un servicio a la vida; en este punto el marxismo retoma la afirmación de la muerte natural: es natural que el individuo muera, su sentido proviene de su servicio a la vida misma, entonces percibirá que su vida tiene sentido, a pesar de la muerte.

La muerte puede ejercer algunas *funciones* importantes. Las podemos resumir en estas dos. 1.ª Constituye «el impulso más fuerte para meditar sobre el sentido de la vida» [33]. Concretamente, ya que el marxismo atiende al aspecto social del hombre, interesa superar la indiferencia y apatía de las relaciones humanas mediante una convivencia solidaria, realizar ya ahora la perspectiva que nos ofrece la muerte, es decir, que ante ella no valen de nada los roles y las ventajas sociales que imperan ahora; en este sentido la muerte nos muestra un anticipo de una sociedad igualitaria, desenmascarando los papeles y demás disfraces con los que nos cubrimos y defendemos e in-

[31] K. Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía,* o.c., 147.

[32] H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken. Eine kritische Darstellung* (Düsseldorf 1971) 124s.

[33] A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum* (Viena 1965) 312.

tentamos adquirir prestigio. Vivir con vistas a la muerte significa realizar ya ahora y luchar por una sociedad solidaria e igualitaria, lo que conlleva una vida llena de sentido. Y así, a su vez, desaparece el miedo a la muerte, que no es sino el sentimiento de que la vida no tiene sentido [34]. La muerte es un estímulo para pensar la vida y para luchar por la vida. 2.ª La muerte descubre que el valor supremo no está constituido por el individuo y su afán de felicidad y plenitud. El individuo es perecedero, mientras que la especie continúa, es decir, la sociedad, la vida, en definitiva. En este sentido la muerte no significa solamente que hay que dejar sitio para otros, sino que es necesario que salgamos de nosotros mismos y nos abramos a los otros, a la colectividad. La muerte se convirtió en problema porque el individuo se creyó el valor supremo.

Ahora bien, este planteamiento suscita algunos interrogantes. Señalemos estos tres. 1.º ¿Puede la sociedad constituir la meta del movimiento de trascendencia del individuo? La sociedad no es más que la suma de individuos, que a su vez también están destinados a perecer como uno mismo. En este sentido la sociedad no representa un nivel real de trascendimiento de uno mismo, sino que nos movemos en un nivel de la misma contingencia humana; simplemente se ha llevado a cabo un desplazamiento del individuo a la sociedad, pero no una solución; ha conseguido un plazo más largo, pero no un nivel diferente. 2.º Respecto a que la muerte es un problema cuando hay una fuerte conciencia individual. Es cierto que la muerte no constituyó un problema hasta que no se tomó conciencia de la unicidad y la irrepetibilidad de la persona. Lo que sucede es que una vez que se tiene dicha conciencia, cabe plantear la pregunta de si es posible volver a los tiempos en que el individuo se concebía simplemente como el miembro de la tribu y que como tal no existía más que como miembro de la sociedad a la que pertenecía. 3.º El marxismo se ha caracterizado por su lucha por la libertad y la emancipación. Entonces debería explicar cómo concilia dicha lucha con la negación total de la propia libertad que representa la muerte. Ante el ansia de libertad, ¿la muerte no significa una recaída en la necesidad de la naturaleza?

e) *Interpretación hermenéutica de la muerte*

A diferencia de la concepción naturalista de la muerte, la marxista le concede ya una cierta función hermenéutica a la muerte con respecto a la vida: contribuye a entender la vida, tanto teórica como prácticamente, y, por tanto, contribuye a vivirla con autenticidad. De hecho la

[34] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* III (Fráncfort M. 1970) 1378ss.

tradición occidental ha concedido siempre una cierta función hermenéutica a la muerte, aunque bajo modalidades diferentes. Así, para la Estoa la libertad que hay que conseguir en la vida se basa esencialmente en la libertad ante la muerte: el recuerdo de la muerte permite medir el verdadero valor de las cosas y de la vida humana. En la Edad Moderna, Montaigne siguió esta misma línea. En esta misma línea hay que situar la máxima cristiana de «media vita in morte sumus», cuyo contenido se encuentra ya en san Agustín. La consecuencia que tradicionalmente se saca de que la vida se encuentra siempre rodeada de la muerte es la transitoriedad y relatividad de todo lo terreno; desde la muerte se interpreta la vida como un período de preparación para lo permanente y ayuda a discernir lo que realmente vale y lo que no. Otra consideración que comúnmente se extrae de la muerte es que todos somos iguales.

Esta función hermenéutica de ser una función se ha convertido en la visión global de la muerte. En este sentido se mueven las reflexiones de Jaspers, Heidegger, Fink y también, aunque en una línea muy distinta, Sartre y Camus. De entre todas las interpretaciones hermenéuticas de la muerte vamos a tomar la que Heidegger ofrece en ST, sin duda una de las que han calado más hondo.

Heidegger toma como punto de partida que la existencia no es nunca total, es siempre inacabada. Pertenece a la esencia del hombre ser inconcluso. No ser concluido significa que le falta algo a la realización del ser. Pero la conclusión, el logro del acabamiento significa a la vez la pérdida del ser. Es la muerte. La muerte pone de manifiesto esta peculiaridad del hombre: mientras existe, no alcanza nunca su totalidad; pero tan pronto como la alcanza, la pierde. Esto lleva consigo, en primer lugar, que nadie puede experimentar la propia muerte. La muerte, que sería la única experiencia que permitiría aprehender la existencia como total, se sustrae fundamentalmente a toda posibilidad de experiencia. ¿Cómo salir de este callejón sin salida? La muerte de los otros no le parece una salida viable, porque en todo caso nos limitamos a asistir a la muerte y quizás sufrir algunas de sus consecuencias, pero no llegamos a experimentar la propia muerte; con la de los demás no se cierra mi existencia. Entonces sólo queda la posibilidad de anticiparla como una posibilidad.

Esta misma anticipación nos muestra la dimensión ontológico-existencial de la muerte, que es el nivel en el que quiere moverse Heidegger. En este nivel la muerte aparece como final de la existencia; este fin no hay que entenderlo ni como llegada a la plenitud ni como desaparición. En la muerte el hombre no desaparece simplemente, sino que sólo deja de ser como existencia. El fin, que la muerte lleva consigo, no es ni un llegar a la plenitud ni un desaparecer, sino un ser ser-para-el-fin; nos define como unos seres que somos para un fin, que

tenemos una relación esencial con un fin. La muerte es, por tanto, una manera de ser de la que el hombre se hace cargo tan pronto empieza a ser. «Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir» (ST 266). La muerte, por tanto, como fin, no significa el momento de terminar, sea como consumación o como desaparición, sino un modo de ser, de vivir, la muerte está siempre presente en la vida, en el ser del hombre.

La muerte, por tanto, pone de manifiesto una dimensión del ser del hombre: ser-para-el-fin, que es lo mismo que ser-para-la-muerte. En este sentido, la muerte tiene una función importante para la realización de la vida. En efecto, dado que el hombre lleva consigo una apertura permanente, un todavía-no, una perspectiva de posibilidades, el hombre sólo existe plenamente cuando comprende su final, es decir, cuando lo anticipa plenamente, no como perspectiva, sino como una forma de ser, como un existir para «la nada de la posible imposibilidad de su existencia» (ST 271), encaminándose hacia ese final. Por constituir tal «imposibilidad», la muerte es la «posibilidad más propia [privativa], irrespectiva [no relativa a], cierta y, como tal, indeterminada e insuperable» del hombre (ST 278). Existiendo de cara a esta posibilidad (imposible), el hombre llega a la *autenticidad.*

De este modo, el caminar hacia la muerte permite al hombre ser él mismo «con una libertad para la muerte apasionada, liberada de las ilusiones del [impersonal] "se", efectiva, segura de sí misma y acongojada» (ST 285). La muerte pasa a constituir un momento de la vida personal propia, que por ella llega a ser irrepetible, irreemplazable y libre.

5. **Muerte e inmortalidad**

Hay algunos datos que dan que pensar. En la vida humana aparecen fenómenos que pueden interpretarse como indicios de una innata ilimitación del poder vital en el hombre capaz de superar la muerte. Ya se recordó la afirmación de Freud, según la cual, en el fondo, nadie cree en su propia muerte. En términos parecidos se expresa K. Jaspers: «Nosotros podemos tener noticia de la muerte en general; pero al mismo tiempo hay en nosotros algo que, instintivamente, no la considera inevitable ni posible». Citando múltiples materiales de la historia de la cultura, E. Cassirer observa: «Mientras que al nivel del *pensamiento,* al nivel de la metafísica, la mente tiene que esforzarse por suministrar "pruebas" de la supervivencia del alma después de la muerte, en el avance natural de la historia del espíritu humano priva más bien la relación inversa. Aquí no es la inmortalidad, sino la mortalidad lo que debe ser "demostrado", es decir, teóricamente conocido, lo que

debe ser gradualmente destacado y establecido firmemente a través de líneas de demarcación que la reflexión progresiva va trazando en el contenido de la experiencia inmediata» [35].

Tales experiencias primitivas de la humanidad remiten a vivencias originarias que, al menos en principio, todavía resultan asumibles en nuestro tiempo. He aquí las experiencias que, cuando menos, pueden suscitar la pregunta por una inmortalidad del hombre: su ilimitado deseo de libertad, felicidad y plenitud de sentido; su experiencia de una responsabilidad incondicional y de un amor definitivo; su capacidad de conocer la verdad. Se trata, pues, de aspectos en los que el hombre se experimenta como un ser espiritual que, pese a estar vinculado a determinados factores materiales, se halla por encima de tales factores y es «independiente» de ellos. Evidentemente, puede discutirse si es posible extraer de aquí la demostración metafísica de que el hombre posee una existencia que no acaba con la destrucción del cuerpo.

De todos modos, estas experiencias no han de confundirse con las vivencias empíricas del más allá del umbral de la muerte, vivencias en la frontera de la vida, que, por ejemplo, nos cuentan entrevistas con moribundos. Aquellas experiencias han llevado a fundamentar la creencia en una inmortalidad propia del hombre, inmortalidad que supera la muerte. En este contexto se ha dado al elemento espiritual inmortal el nombre de *alma* y a la realidad vulnerable por la muerte, el de *cuerpo.* En el marco de esta concepción, la muerte se define como la separación del alma y el cuerpo, y tal definición ha llegado a ser clásica en Occidente. Según esto, la muerte no constituye el fin absoluto del ser humano, sino sólo el fin de un determinado modo de ser, el paso a una nueva forma de existencia.

Esta solución choca con la dificultad del dualismo, pues parece que éste es un presupuesto necesario, pues para esta explicación de la inmortalidad se requiere una diferencia sustancial entre los dos elementos o principios del hombre: alma inmortal y espiritual, cuerpo material y mortal. De todos modos esta objeción tiene su respuesta en el sentido de que el alma no requiere ser una sustancia, sino algo así como la identidad personal, el yo, que permanece.

De dicha permanencia del yo o de la identidad personal cabe distinguir dos explicaciones. Una parte de la mencionada distinción entre muerte biológica y biográfica o personal. Siendo el hombre esencialmente un ser futurizo [36], que vive anticipándose en sus deseos y planes, y en proyectos constitutivos de su vida, irrenunciables, como

[35] E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas,* II (México 1972) 61s.

[36] J. MARÍAS, *Persona* (Madrid 1996) 169. Cf. E. BONETE PERALES, «Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual», a.c.

el amor y la vocación, de manera que su vida va más allá del presente, siendo, por tanto, el hombre no sólo su cuerpo, una cosa, una sustancia, sino una persona, no tiene por qué cesar totalmente con la muerte biológica. La conexión entre la muerte biológica y la personal es posible, pero también problemática, no necesaria. Este argumento en manera alguna puede considerarse una prueba de la inmortalidad, más bien pone de manifiesto una pretensión de inmortalidad ínsita en el ser humano, presenta más bien el atisbo de algo que quizás no deba excluirse.

Más plausible parece la explicación de la permanencia del yo dentro de un planteamiento dialógico, en el sentido de que permanece en alguien o en una comunidad. Ahora bien, dicha permanencia no puede reducirse a la permanencia en el recuerdo de los familiares, amigos, del pueblo, de la historia, porque en este caso no podría hablarse realmente de inmortalidad, sino de una pervivencia en el recuerdo más o menos prolongada, según la duración del recuerdo. Para seguir con el planteamiento dialógico se requiere un interlocutor capaz de mantener la propia identidad más allá de la caducidad de la historia. Este posible interlocutor existe, es Dios. En él puede el hombre encontrar la permanencia inmortal que desea. Como se sabe, éste es el argumento bíblico, que, especialmente en los salmos, parece hacer surgir y dar fuerza a la idea de una supervivencia en las manos de Dios, como el amigo en quien uno ha confiado y que no puede abandonar y tiene capacidad para hacerlo. Con esto llegamos al punto donde la antropología debe ceder el testigo a la filosofía de la religión, donde se trata de la cuestión de Dios y de la relación del hombre con Dios.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 21 DE DICIEMBRE DE 2007, FESTIVIDAD DE SAN PEDRO CANISIO, PRESBÍTERO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANÓNIMA DE FOTOCOMPOSICIÓN, TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

Se ha discutido si la antropología en la modernidad se ha convertido en el centro de la filosofía. De hecho, la antropología es como un cruce de caminos en el que confluyen muchas cuestiones filosóficas.

El hombre mismo es una cuestión cuya complejidad extiende sus hilos a todo el campo de la filosofía. La realidad toda se entreteje en sus fibras, de ahí la caracterización renacentista del hombre como microcosmos. El carácter corporal y social, la afectividad, el lenguaje y, especialmente, la mente y el carácter personal muestran de qué «material» está hecho el hombre, cómo está equipado. Otros rasgos, como identidad, libertad, actividad, historicidad, cultura y sociedad, enseñan cuál es la tarea a la que está destinado. Finalmente, otros indican los límites en los que discurre su existencia y ayudan a trazar los perfiles: el mal, la caída, la culpa y la muerte. Estos límites reflejan, además, una experiencia muy actual: el carácter vulnerable del hombre.

Gabriel Amengual, catedrático de filosofía en la Universidad de las Islas Baleares y del Centro de Estudios Teológicos de Mallorca, se ha dedicado especialmente a la filosofía moderna y contemporánea alemana, cultivando campos como los de antropología filosófica, ética, filosofía de la religión, filosofía de la historia, hermenéutica. Entre sus obras destacan: *Presencia elusiva* (1996), *Modernidad y crisis del sujeto* (1998), *La moral como derecho* (2001), *La religión en tiempos de nihilismo* (2006).

